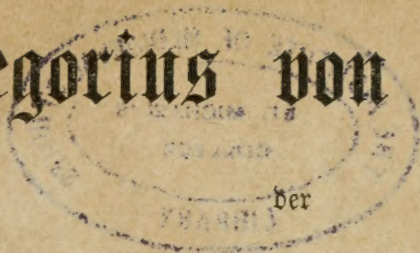
25



Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/gregoriusvonnazi00ullm

Gregorius von Nazianz,



der

Theologe.

Ein

Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte
des vierten Jahrhunderts

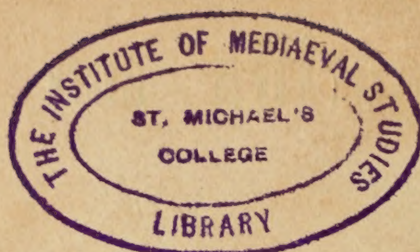
von

Dr. C. Ullmann.

Πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας.
Greg. Naz.

Zweite Auflage.

Gotha,
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1866.



MAY 22 1937
9585

Vorrede.

Die Worte des Gregorius von Nazianz: „das Thun ist die Vorstufe des Erkennens" sind von mir nicht allein darum zum Wahlspruch genommen worden, weil ich mit Gregor und dem Verfasser des trefflichen Briefes an Diognetus [1]) die Ueberzeugung theile: „daß es kein wahres Leben giebt ohne Erkenntniß, und keine sichere Erkenntniß ohne wahres Leben;" sondern auch, weil eben dies einen Hauptgesichtspunct bezeichnet, von welchem aus ich die nachfolgende Biographie betrachtet haben möchte. Religion und Theologie beruhen ganz auf der Einheit und Wechselwirkung der richtigen Erkenntniß und des wahren Lebens. Nur die klar erkannte Wahrheit kann kräftig auf unser Gemüth und unseren Willen wirken, und nur in dem Maaße, in dem wir das Erkannte auch lebendig in uns aufnehmen und die Heilswahrheiten in der That zu unserer inneren Heiligung wirksam seyn lassen, kann eine feste, lebendig eingewurzelte, und zu immer reinerer Vollkommenheit sich entfaltende Erkenntniß derselben Statt finden. Dies gilt von jeder Erkenntniß, deren Gegenstand nicht die äußere Natur, sondern entweder ganz oder doch zum Theil unser eigenes Innere ist. Oder vielmehr es ist ein Weg, der uns zu gründlicher Erkenntniß der Naturgegenstände und der unsichtbaren Dinge führt, der Weg der Erfahrung. Wie dort nur unter der Bedingung sicherer Wahrnehmung durch die Sinne eine zuverlässige höhere geistige Auffassung des Gegenstandes möglich ist, so kann auch hier nur das recht lebendig zum klaren Bewußtseyn im Gedanken gebracht werden, was in uns lebt, was uns eine

1) In der, gewöhnlich mit dem Namen Justins bezeichneten, aber schwerlich ihm angehörigen, von einem wahrhaft christlichen Mann der ersten Jahrhunderte verfaßten, Epistola ad Diognetum heißt es gegen Ende: *οὐδὲ γὰρ ζωὴ ἄνευ γνώσεως, οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς.*

innere Thatsache und Gegenstand der Erfahrung geworden ist. Auch das ganze Christenthum ist und bleibt uns eine bloße Geschichte, nicht wesentlich verschieden von jeder anderen Geschichte, wenn es nicht in uns in Geist und Leben übergeht, gleichsam in Saft und Blut verwandelt wird.

Darum sind auch in der Wissenschaft von den göttlichen Dingen, in der Theologie von jeher diejenigen die größten Meister gewesen und haben die segensreichsten Wirkungen hervorgebracht, deren reinere Erkenntniß auf einem kräftigen inneren Leben beruhte, und von denen das gilt, was Eusebius von Origenes sagt: „wie sein Wort, so war auch sein Leben, und wie sein Leben, so war auch sein Wort." In dieser Beziehung vorzüglich sind die Besseren unter den alten Kirchenlehrern, bei manchen Unvollkommenheiten, die wir nicht ableugnen wollen, große Theologen; ihre Erkenntniß war praktisch, sie ging aus dem Leben hervor und war wieder auf's Leben gerichtet, sie standen mit ihrem ganzen Denken, Thun und Streben im Christenthum; freilich in einem nicht überall rein und klar aufgefaßten Christenthum; deßhalb soll ihre christliche Erkenntniß auch keinesweges Maaßstab für die unsrige seyn; und eben so wenig ohne mannichfaltige menschliche Fehler und Unvollkommenheiten: deßhalb sind wir auch weit entfernt, sie als Vorbilder eines vollendet heiligen Wandels zu betrachten — aber erweckende Vorbilder können sie uns darin seyn, daß sie sich mit der ganzen Kraft ihres Geistes und mit dem ganzen Ernst ihres Willens dem hingaben, was sie als das Höchste und Heiligste erkannten. Sie weihten dem Christenthum ihr Leben, sie opferten ihm ihre Genüsse, sie versagten sich für dasselbe nicht bloß erlaubte Bequemlichkeit, sondern nicht selten auch die einfachsten Bedürfnisse. Und wenn wir verpflichtet sind, jeden Menschen zu achten, der seiner besten Ueberzeugung die Freuden, Genüsse und Güter des Lebens aufzuopfern im Stande ist, wenn wir in dieser Beziehung jeden edlen Vaterlandsfreund, jeden Helden alter und neuer Zeit freudig verehren — sollten wir von dieser Hochachtung etwa die ausschließen, die für die nämlichen unsichtbaren Güter, welche auch uns die theuersten seyn müssen, so vieles hinopferten, sollten wir sie nur darum ausschließen, weil sie dieser Güter in einer anderen Form und auf eine andere Weise theilhaftig zu werden glaubten, als wir? Es ist nicht schwer einzusehen, daß manche Entbehrungen

und Opfer, welche sich jene Männer auflegten, vom Evangelium nicht verlangt werden, auch kostet es keine Mühe, die theoretisch unrichtigen Grundsätze ihrer Handlungsweise in dieser Beziehung nachzuweisen, und erfordert geringe Kunst, sie als Thoren lächerlich zu machen — aber es ist allerdings nichts Kleines, bei reinerer Erkenntniß in der nämlichen Grundgesinnung zu handeln, welche sie beseelte.

So manche Fehler eines Origenes, Chrysostomus, Theodoret, Augustin (auch nach seiner Bekehrung) sowohl im Theoretischen, als im Praktischen, liegen klar und offen da, und sollen von der redlichen Geschichte weder verhehlt noch übertüncht werden; aber eben so wenig soll die unbefangene Geschichte das reinere Edle und Große, welches zu erforschen und mitzutheilen ja doch überall erfreulicher und fruchtbarer ist,[1]) übersehen und in den Schatten stellen, sie soll vielmehr diesen Männern die Gerechtigkeit widerfahren lassen, welche sie einem Kaiser Julian mit Recht nicht versagt — dann wird es sich immer zeigen, daß diese Kirchenlehrer Menschen waren, deren Erkenntniß und Leben eben so wenig fehlerfrei war, als es die Erkenntniß und das Leben auch des vortrefflichsten Theologen, Philosophen und Geschichtsforschers unserer Tage ist, dessen ungeachtet aber auch Männer, die im Verhältniß zu ihrer Zeit eben sowohl unsere Hochachtung verdienen, als jeder redlich strebende, geistig kräftige und fromm gesinnte Mann eines anderen Jahrhunderts.

Mit dieser historischen Redlichkeit und Unbefangenheit habe ich das Leben und die theologische Denkart eines der merkwürdigsten und einflußreichsten Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, des Gregorius von Nazianz darzustellen versucht. Es war dabei meine Hauptabsicht, diesen Mann so zu schildern, *wie er war*, ein lebendiges und wahres Abbild seines Inneren zu geben, aus den edlen und schönen, so wie aus den minder ansprechenden Zügen seines Wesens, die uns noch historisch erkennbar sind, sein geistiges Porträt zusammenzusetzen. Die wesentlichen Erfordernisse einer solchen geistigen Abbildung sind Wahrheit und Leben. Nach Wahrheit der Schilderung redlich gestrebt

1) Wie es auch Joh. Aug. *Ernesti* mit Beziehung auf Origenes und andere Kirchenlehrer als das Edlere bezeichnet: in viris egregiis bona potius quaerere atque laudare, quam mala indagare et reprehendere.

BQ
1428

zu haben, darf ich mir selbst bezeugen; ich wollte nichts verdecken und nichts falsch hervorheben, weder verschönern, noch herabsetzen, keinem vorgefaßten philosophischen oder dogmatischen Systeme dienen [1]) und keine Partheiabsicht erreichen, ich wollte nicht Geschichte machen, sondern vorerst einzig und allein reine historische Wahrheit suchen und wie ich sie fand, treu darstellen; wobei es sich jedoch von selbst versteht, daß der Theologe, auch wenn er als Historiker nicht durch die Brille eines bestimmten Systems sieht, dennoch das historisch gegebene von einem religiösen Standpunct aus betrachtet und mit religiösem Sinn auffaßt. Ob aber Leben in der Darstellung sey, darüber muß ich von andern ein billiges Urtheil erwarten, von solchen nämlich, die erwägen, daß dieses eine Sache theils des angeborenen Talentes, welches kein Mensch sich geben und der beste Wille nicht ersetzen kann, theils des Tactes und der historischen Kunst ist, welche nur durch längere Uebung erworben wird. Ich wünschte vorzüglich ein lesbares, nützliches, und über den Mann, von welchem gehandelt wird, so gründlich wie möglich unterrichtendes Buch zu schreiben, und insofern, glaube ich, wird meine Arbeit auch dem historischen Forscher brauchbar und demjenigen erwünscht seyn, der mit größerer Meisterschaft die gegebenen Materialien verarbeitet. Bei der eben ausgesprochenen Absicht konnte ich es nicht vermeiden, auch manches minder Interessante aufzunehmen, weil ich die Biographie Gregors in einer gewissen Vollständigkeit geben wollte. Es blieb mir die doppelte Wahl, entweder allein das Bedeutende und allgemein Wichtige hervorzuheben und die Vollständigkeit aufzuopfern, oder diese bis zu einem gewissen Grad zu erstreben, aber dann auch minder anziehende Einzelnheiten aufzunehmen. Im ersteren Fall hätte ich vielleicht ein angenehmeres Buch geliefert, aber ich hätte mich damit auch verpflichtet, den Forderungen der historischen Kunst in Beziehung auf die strengste Wahl zu genügen; und da ich dies nicht übernehmen wollte, so entschloß ich mich zum letzteren um so lieber, da ich durch eine gewisse Vollständigkeit meine Schrift auch für

1) Eben darum war ich auch bei der Entwickelung der Lehrmeinungen Gregors mit Kritik sehr sparsam. Ich hielt es für Pflicht, seine Ueberzeugungen, nicht die meinigen zu geben; doch habe ich es auch nicht ängstlich vermieden, meine Ansicht an manchen Stellen durchschimmern zu lassen, ohne sie aber in die historische Darstellung selbst einzumischen.

diejenigen brauchbarer machen konnte, welche sich berufsmäßig mit dem Studium der Kirchenväter beschäftigen.

Daß meine Schrift aus den Quellen [1]) geschöpft sey, wird jeder Urtheilsfähige sehen; daß ich aber dabei die Arbeiten historischer Sammler und Forscher nicht übersah, versteht sich von selbst; auch wenn ich sie nicht überall namentlich anführe, wo ich, sey es in Uebereinstimmung oder in Widerspruch, auf sie Rücksicht nahm, weil ich die Citate nicht zu häufen wünschte. Benutzt habe ich, nachdem ich mir die Sache vorher unbefangen aus den Quellen entwickelt hatte, hauptsächlich Tillemonts, [2]) Le Clercs, [3]) Schröckhs, [4]) Baronius, [5]) Clemencets [6]) Lebensbeschreibungen Gregors. Die vollständigsten Materialien liefert ohne Zweifel Tillemont, aber er ist überreich, vor der Masse der Einzelnheiten verschwindet bei ihm der Totaleindruck, und seine übrigens reine und ungeheuchelte Frömmigkeit läßt ihn nicht immer die erforderliche Kritik üben. Kritischer allerdings und freimüthiger ist Le Clerc, aber auch weniger genau und treu im Einzelnen, weniger beflissen, auch das Bessere in der entstellenden Form der Zeit anzuerkennen und aus derselben hervorzuheben, zu mißtrauisch und argwöhnisch, wenn Tillemont zu vertrauensvoll und gläubig

---

1) Hierbei muß ich bemerken, daß ich die Schriften Gregors nach der schönen, aber leider unvollendeten Benedictiner-Ausgabe citirt habe, so weit diese reicht. Sie umfaßt aber nur die Reden. Der lateinische Titel ist: S. Patris nostri Gregorii Theologi Opera omnia, quae extant — — opera et studio Monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri. Tom. I. Paris. sumt. viduae Desaint. 1778. Der Hauptherausgeber ist Clemencet. Möchte er irgendwo und irgendwann einmal einen Nachfolger finden, der dieses schöne Werk vollendete. Was von den Schriften Gregors in dieser Ausgabe nicht enthalten ist, das ist gewöhnlich, jedoch in der Regel mit ausdrücklicher Bemerkung, nach folgender Ausgabe citirt: S. Gregorii Naz. Theologi Opera. Iac. Billius Prunaeus cum Mss. regiis contulit, emendavit etc. aucta est haec editio aliquammultis ejusdem Gregorii epistolis nunquam antea editis ex interpr. F. Morelli. Lips. sumt. Weidmanni 1690. Siehe über das Literarische dieser und anderer Ausgaben Fabric. Biblioth. Graeca. Vol. VIII. p. 398. seqq. ed. Harl.

2) Memoires pour servir à l'hist. eccles. tom. IX. p. 305—560. 692—731.

3) Bibliothèque universelle. tom. XVIII. p. 1. seqq.

4) Christliche Kirchengeschichte. Th. 13. S. 275—466.

5) Acta Sanctorum. Maii. tom. II. p. 373—482.

6) Vor der oben angeführten maurinischen Ausgabe seiner Werke. Es ist nicht meine Absicht, hier alle Lebensbeschreibungen Gregors zu verzeichnen. Man sehe darüber Fabric. Biblioth. Gr. Vol. VIII. p. 383—387. u. Schröckh's K. Gesch. Th. 13. p. 461.

ist. Besonnen, unpartheiisch und gründlich, wie überall, so auch hier, ist Schröckh, aber er giebt (wie es bei dem Umfang seines Werks nicht anders möglich war) wenig Eigenthümliches, und hat doch auch die von Tillemont schon angehäuften Materialien nicht genug verarbeitet. Nicht so gelehrt und noch weniger unbefangen, als die Biographie von Tillemont, ist die, welche sich von Baronius in den Actis Sanctorum findet; allein sie zeugt doch auch von vieler Belesenheit in den Schriften Gregors. Eben dieß versteht sich in noch höherem Grad von den biographischen Notizen, welche der Benedictinerausgabe der Werke Gregors vorangestellt sind; sie enthalten sehr brauchbare Untersuchungen, aber sie bilden kein Ganzes. Eine sehr weitläuftige Biographie des Gregorius und Basilius von Hermant[1]) konnte ich nicht benutzen.

Diese kritischen Bemerkungen über meine Vorgänger will ich nun keineswegs in dem Sinne gemacht haben, als ob ich die Fehler derselben vermieden, und ihre Vorzüge in meiner Schrift vereinigt hätte; es ist überall leichter, Fehler einzusehen, als es besser zu machen; und ich bin mir vieler Mängel meiner Arbeit gar wohl bewußt. Dessen ungeachtet hoffe ich für dieselbe von wohlgesinnten und unpartheiischen Männern eine freundliche Aufnahme; aber ich wünsche auch eben so sehr ein unumwundenes und, wo es nöthig ist, gerecht und billig tadelndes Urtheil, und werde dasselbe zu ehren wissen.

Den Gelehrten, die mich mit Büchern und freundschaftlichem Rath unterstützt haben und die ich hier nicht alle aufzählen kann, sage ich meinen herzlichsten Dank.

Zum Schluß dieser, vielleicht schon zu langen Vorrede, erlaube ich mir noch folgende Bemerkung: Die Lehre, für welche Gregor seine ganze Kraft aufbot, erscheint einem großen Theil unserer Zeitgenossen minder wichtig und einigen selbst verwerflich; allein auch diejenigen, welche hierin theoretisch anders denken, als Gregor, müssen die Kraft, den Muth und die aufopfernde Thätigkeit anerkennen, womit er für seine Ueberzeugung kämpfte, und die, welche keine feste Ueberzeugung haben, für welche sie etwas aufopfern können, mögen den Mann glücklich preisen, der eine solche hatte. Allen aber, wie sie auch dogmatisch gesinnt

---

1) La Vie de S. Basile le Grand et celle de S. Gregoire de Nazianze, par Godefr. Hermant. — à Paris, 1679. In zwei starken Quartanten.

seyn mögen, muß Gregor ehrwürdig seyn, als warmer Freund des thätigen Christenthums; denn obwohl für eine Lehre, die freilich nicht praktisch fruchtbar seyn kann, streitend, war es doch zugleich sein Hauptbestreben, seine Zuhörer vom bloßen Theoretisiren und unzeitigen Disputiren in Religionssachen abzulenken und überall auf That und Leben als das allein wahrhaft Beseligende, und die nothwendige Vorstufe der lebendigen Erkenntniß hinzuweisen. Von dieser Seite ist gewiß die Betrachtung solcher Männer, wie des Gregorius von Nazianz, des Chrysostomus und anderer ähnlichgesinnter auch für unsere Zeit wohlthätig, weil sie von einem lebendigen Geiste des praktischen Christenthums beseelt waren. Denn eben das thätige Christenthum, welches in jener von der Partheiwuth dogmatischer Kämpfe zerrütteten Zeit das erhaltende und reinigende Salz war, ist auch für unsere dogmatisch leider! so zersplitterte Kirche ein bindendes und erhaltendes Element, und sollte die Standarte seyn, um welche sich alle, denen es um das Christenthum Ernst ist, trotz mancher Denkverschiedenheiten wieder fänden, weil es doch am Ende in der Heilsanstalt des Christenthums das Wesentliche ist und bleibt, daß unser Wille geheiligt werde. Nicht als ob ich die Moral im Christenthume für das einzig Wichtige hielte, denn die Sittenlehre, die das Christenthum giebt, ist untrennbar mit einer festen Grundlage religiöser Ueberzeugung verbunden, und wahrhaft christliche Heiligung ist ohne die Einwirkung der eigenthümlichen Heilswahrheiten des Christenthums nicht denkbar; aber die praktische Seite des Christenthums bietet doch noch die meisten Vereinigungspuncte für die getrennten theologischen Partheien unserer Zeit dar. Und diese Vereinigungspuncte sollte man doch auch hervorheben, statt durch stets wiederholtes Aussprechen des Trennenden die Gegensätze zu schärfen. Damit man mich aber nicht mißverstehe, schließe ich mit folgendem offenen Bekenntniß und herzlichen Wunsch: Möge es derjenigen Theologie nie an Freunden fehlen, — und das wird und kann es auch nicht — welche das reine biblische Christenthum ohne ab und zu zu thun, treu und lebendig aufzufassen strebt, ebensowohl in seiner historischen Wirklichkeit, als in seiner erhabenen Geistigkeit, ebensowohl in seiner Tiefe, als in seiner Klarheit, Einfalt und praktischen Wirkungskraft; derjenigen Theologie, welche das Christenthum und die Religion überhaupt nicht einseitig als eine Sache des bloßen Verstandes

und der Speculation oder auch des bloßen Gefühls, sondern als eine Sache des ganzen inneren Menschen im harmonischen Zusammenwirken seines Denkens, Fühlens und Wollens behandelt; welche philosophische Bildung mit historischer Gelehrsamkeit, Ehrfurcht vor dem Heiligen und ungeheuchelte Liebe zum Christenthume und seinem göttlichen Stifter mit unbefangenem Sinne für freie wissenschaftliche Forschung zu verbinden sucht. Diese Theologie, diese freie christliche Wissenschaft, mir anzueignen, und für dieselbe in jedem Kreise, den mir die Vorsehung anweist, nach Kräften wirksam zu seyn, betrachte ich als die höchste Aufgabe und als das dankenswertheste Glück meines Lebens.

Heidelberg, den 28. August 1825.

C. Ullmann.

Leben des Gregorius von Nazianz.

Einleitende Bemerkungen.

Das Christenthum, der leuchtende Mittelpunkt der Weltgeschichte, mit welchem die alte Zeit sich schließt und eine neue beginnt, war in den Entwickelungsgang der Menschheit eingetreten, als seine Erscheinung höchstens geistiges und sittliches Bedürfniß geworden war, und hatte in der Zeit, in die wir uns bei den nachfolgenden Betrachtungen zunächst versetzen, schon seit beinahe drei Jahrhunderten still aber unermeßlich folgenreich gewirkt. Die dem Gängelband einer cärimoniellen Gesetzesreligion entwachsene, zur Erhebung über Naturdienst und Schönheitsvergötterung herangereifte Menschheit hatte in dieser Religion des Geistes und der Sittlichkeit ein neues Leben gewonnen, und wenn gleich das Judenthum noch sein müdes Daseyn fortschleppte und das Heidenthum noch wie ein ungeheurer in das römische Weltreich eingefugter Koloß dastand, so waren doch beide innerlich schon so gut wie vernichtet durch jenes einfache, aber in seinen Wirkungen das ganze Menschengeschlecht umfassende Wort, welches Jesus zu dem samaritischen Weibe am Brunnen Jakobs sprach: Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Als Religion des Glaubens gab das Christenthum dem von seinen Sünden niedergebeugten an seiner Erhebung verzweifelnden Menschen Muth und Freudigkeit eines neuen besseren Lebens, als Religion der Liebe verband es ihn auf die reinste Weise mit Gott, als seinem Vater und mit allen Menschen, als Gliedern einer großen Familie, als Religion der Hoffnung öffnete es ihm die Pforten der Ewigkeit und führte ihn in ein Gottesreich ein, welches zwei Welten umschließt. Kein Unterschied des Standes sollte jetzt mehr einen Unterschied in der Theilnahme an religiösen Gütern begründen; die Gottheit war aus dem Dunkel der Tempel, der priesterlichen und philosophischen Mysterien hervorgetreten in den lichten Tag allgemeiner Erkenntniß, die tiefsten Wahrheiten wurden in dem schlichtesten Gewand allem Volk von den Dächern gepredigt, und an allen Seegnungen

des reineren Glaubens sollte der geringste Sclave vollkommen auf dieselbe Weise Theil nehmen, wie der Herrscher auf dem Throne. Auch kein Volk sollte vor dem andern begünstigt seyn, weil Gott in Geist und Wahrheit angebetet werden konnte, wo ein Menschengeist denkt und ein menschliches Herz sich regt, und weil der einfache Glaube der Christen, der in Liebe thätig ist, im Norden eben so gut geübt werden kann wie im Süden und von keiner Volkssitte und Verfassung abhängig ist. Im Christenthum ist nichts Nationales, Beschränkendes, es ist die Religion der Völker, der Menschheit, seinem geistigen Grundcharakter nach geeignet alle Nationen trotz jeder äußerlichen Trennung, zu einem großen geistigen Bunde zu vereinigen. Aber sowohl für alle Völker bestimmt, sollte dieser Glaube doch nur durch den freien Trieb des Geistes und durch reine Ueberzeugung verbreitet werden, und wenn auch langsam und erst nach Jahrtausenden, so doch desto sicherer auf diesem gotteswürdigen Wege die Welt besiegen. Der Glaube, der auf der Spitze des Schwertes ruht, sinkt mit dem Schwerte (so daß der Islam zerfallen muß, wenn seine Bekenner aufhören kriegerisch zu seyn), aber der Glaube, der auf den Geist gesäet ist, steigt mit der allgemeinen Entwickelung des Geistes. Wie der Sauerteig allmählig und ohne äußeres Zuthun die Masse durchdringt, wie das Senfkorn langsam aber vermöge eingeborener Kraft zu seiner vollen Größe heranwächst, so liegt es in der Natur des Christenthums, die Menschheit allmählig läuternd, stärkend, befruchtend zu durchdringen, und aus dem einwohnenden geistigen Bildungstriebe heraus ohne den Eingriff äußerer Macht, der das innere Leben mehr hemmt als fördert, zu dem göttlichen Baume heranzureifen, dessen Früchte und friedlichen Schatten die Völker genießen sollen. Weit entfernt, die Hülfe der äußeren Macht für sich in Anspruch zu nehmen, trat das Christenthum vielmehr anfänglich im Kampfe mit derselben auf und bewährte gerade hierin die ganze Kraft des Glaubens, der die Welt überwindet. Der von stoischem Gleichmuth, wie von weichlicher Nachgiebigkeit gleichweit entfernte sanfte gottvertrauende Heroismus der ersten Christen stellte sich zuversichtlich der ungeheuren Macht des römischen Reiches entgegen, und in dem Druck und Kampf, in der Entbehrung und Verleugnung entwickelten sich alle Tugenden des christlichen Sinnes. Aber mit dem Beginn des vierten Jahrhunderts stieg das Christenthum auf den römischen Thron, die kämpfende Gemeinde der Glaubigen wurde eine herrschende Kirche, — und eben damit ging, ach! so vieles von ihrer Jugendschönheit und Unschuld verloren. Die Vorsehung hatte auch diesen äußeren Sieg angeordnet, und sie hatte, wie wir nicht

anders glauben können, auch hier ihre auf die Erziehung des ganzen menschlichen Geschlechtes sich beziehenden Absichten; aber wir müssen dessen ungeachtet bedauern, daß vermöge menschlicher Schwachheit dieser öffentliche Triumph des Christenthums der Grund so mannichfaltigen inneren Verfalls seiner Bekenner wurde. Statt des Kampfes trat jetzt Ruhe ein, und die lebendige Begeisterung erkaltete in Vielen; statt des Druckes erfuhren die Christen Begünstigung, und sie wurden aus Verfolgten Verfolger. Mit dem Bekenntniß Christi war nicht Schmach und Entbehrung mehr, aber es war damit oft Ehre und Vortheil verbunden, und eben dieß reitzte eine Unzahl von Menschen, deren Sinn von dem uneigennützigen, selbstverleugnenden Geiste des Evangeliums am weitesten entfernt war, in die Kirche einzutreten. Eben dadurch wurde auch die innige Verbindung der Christen loser, ihre Bruderliebe kälter und unthätiger, der Eifer für alles, was das christliche Gemeinwesen betraf, geringer. Die Bekenner des Evangeliums, die sich sonst durch die höchste Einfachheit des Lebens und durch die Fähigkeit, allen Genüssen und vielen Bedürfnissen freudig zu entsagen ausgezeichnet hatten, wurden jetzt eben so genußsüchtig und üppig, wie die Heiden, die sie darum getadelt hatten. „Wir, sagt der Schriftsteller, dessen Leben ich beschreiben will, von den Christen seiner Zeit [1]), wir ruhen glänzend auf hohen und herrlichen Polstern, auf den ausgesuchtesten Decken, die man kaum berühren darf, und werden schon ärgerlich, wenn wir nur die Stimme eines flehenden Armen hören; unser Zimmer muß von Blumen und zwar von seltenen duften, unser Tisch von den wohlriechendsten und kostbarsten Salben überfließen, damit wir vollends recht weibisch werden. Sclaven müssen bereit stehen schöngeschmückt und in Ordnung, mit wallendem mädchenartigen Haare, im Gesicht aber recht glatt geschoren, und überhaupt mehr geschmückt als lüsternen Augen gut ist; die einen, um, eben so zierlich als fest, Becher mit den äußersten Fingerspitzen zu halten, die andern, um mit aller Geschicklichkeit über das Haupt frische Luft zuzufächeln. Unser Tisch muß sich biegen unter der Last der Gerichte, indem alle Reiche der Natur, Luft, Wasser und Erde, reichliche Beiträge liefern und es muß fast kein Platz seyn für die Kunststücke der Köche und Bäcker ... Der Arme ist zufrieden mit Wasser; wir aber füllen unsere Becher mit Wein bis zur Trunkenheit, ja Unmäßigere bis über die Trunkenheit hinaus; den einen Wein verschmähen wir, den andern erklären wir als wohlduftend für vortrefflich, über einen dritten stellen wir philo=

1) Orat. XIV. 17. p. 268.

sophische Betrachtungen an; ja wir achten es für Schaden, wenn nicht zu dem inländischen Wein auch noch ein fremder, gleichsam als König, hinzukommt."

Der weltliche Sinn, der sich aller Classen der Christen mehr und mehr bemächtigte, offenbarte sich besonders in denen, die an der Spitze des christlichen Gemeinwesens standen, in den Geistlichen. Sie, die vorher, als Häupter der Christenparthei ganz besonders dem Haß und der Verfolgung ausgesetzt gewesen waren, wurden jetzt auch vorzüglich Gegenstände des Schutzes und der Gunst der Mächtigen, aber eben damit auch zum Theil Werkzeuge für die Plane der Mächtigen. Sie erhielten jetzt Freyheiten und Vorrechte im Staat, sie bekamen Mittel in die Hand, die Kirche und sich selbst zu bereichern, sie gelangten zu politischem Einfluß, sie wurden angesehene und gewichtvolle Männer am Hofe, aber eben damit verloren so Viele das Eine Wesentliche aus dem Auge, treue und schlichte Verkündiger einer einfachen Heilslehre, sittliche Vorbilder, rathende und helfende Väter der ihnen anvertrauten Gemeinde zu seyn. Die Verfolgung und der Druck waren, wie für die Christen überhaupt, so besonders für die Geistlichen eine Feuerprobe und Läuterungsschule gewesen; weltlich gesinnte Menschen wurden dadurch abgeschreckt, Lohndiener fielen in der Zeit der Noth ab, und es blieb nur eine Mehrzahl dem Gemeinwohl aus reiner Liebe und mit Aufopferung dienender Männer übrig. Jetzt aber war es möglich, gerade in der geistlichen Laufbahn — auch ohne besondere Geistesanstrengung und gründliche wissenschaftliche Vorbildung — sein äußeres Glück zu machen, und so wurden die, welche ihrer Gesinnung nach am wenigsten zu frommen Wahrheitslehrern und Seelsorgern sich eigneten, durch die glänzenden Bisthümer am meisten angezogen. Und selbst unter die besseren Geistlichen, die nicht von gemeinem Eigennutz geleitet wurden, hatte sich, vermöge ihrer neuen Stellung, eine falsche Sucht zu gefallen und zu glänzen eingeschlichen. Es war jetzt nicht mehr eine kleinere innig befreundete Gemeinschaft von Brüdern, unter denen der Geistliche wie ein Vater lehrend, ermahnend und strafend auftrat, und rein die Sache ins Auge fassend, so sprach, wie es ihm eben ums Herz war, sondern es war eine große, gemischte, durch mannichfaltigen Ohrenschmaus verwöhnte Versammlung, vor der er als Redner erscheinen sollte, und die minder belehrt und gestärkt, als angenehm unterhalten und durch Schönheit und Schwung der Rede hingerissen seyn wollte. Die Geistlichen, größtentheils in Rhetorenschulen gebildet, wurden Prunkredner, die Kanzel wurde eine Bühne, und dieselbe Beifallsbezeugung begleitete den Schauspieler auf heiliger Stätte,

wie den auf dem Theater. Auf Gemeinden in großen Städten, wie in Constantinopel, Antiochien, Alexandrien konnte im Allgemeinen nur durch das Mittel glänzender Form gewirkt werden, und selbst Männer, denen es um die Sache der treueste Ernst war, mußten sich mancher Künsteleien bedienen und von echter christlicher Einfalt sich entfernen, wenn sie nicht Wichtigeres aufopfern wollten. Auch der Cultus wurde eben deshalb reicher und schimmernder. Da der Geist gewichen war, suchte man mit Formen nachzuhelfen, Cärimonien, welche die Phantasie ansprachen, sollten die Innigkeit des christlichen Gefühls ersetzen, und als es an heiligen Handlungen im Leben zu gebrechen anfing, versetzte man desto mehrere in die Kirche.

Hiermit soll nun nicht gesagt seyn, daß die drei ersten Jahrhunderte unbedingt zu loben wären, und daß mit dem vierten überall nur Verderbniß in die Kirche hereinbräche. Schon unter den Aposteln war ein Judas, und von der frühesten Zeit an saßen viele Unwürdige in den Versammlungen der Christen, auch waren viele Keime des künftigen Verderbens schon in den ersten Jahrhunderten gelegt. Und auf der andern Seite gab es im vierten Jahrhundert die trefflichsten christlichen Männer, die edelsten christlichen Familien, wie es in keiner Zeit und unter keiner Form dem ewigen Evangelium an wahren Bekennern und der unsichtbaren Kirche an Mitgliedern gefehlt hat. Wir sprechen hier nur von dem Mehr und Minder und von dem vorherrschenden Geiste der früheren und späteren Zeit.

Ein anderes Uebel dieser späteren Zeit zeigt sich uns, wenn wir das Christenthum von einer andern Seite betrachten. Es gehört nämlich zu den göttlichen Vorzügen des Christenthums, daß es, obwohl die Selbstsucht in jedem Individuum bis in ihre letzte Wurzel bekämpfend, doch keineswegs die geistige Eigenthümlichkeit vernichtet, sondern vielmehr dieselbe in freier Entwickelung verklärt und heiligt. So ist es ohne sein Wesen zu verleugnen Allen Alles geworden, um Alle zu gewinnen, und hat einen unendlichen Reichthum geistiger Erscheinungen in seinem Schooße erzeugt. Diese allumfassende Milde bewährte das Christenthum von Anbeginn. Schon im apostolischen Zeitalter sehen wir die Grundformen der verschiedenen Geistesrichtungen innerhalb der christlichen Gemeinschaft neben einander bestehen; ein Geist beseelte die Apostel; aber er gestaltete sich verschieden nach ihrer menschlichen Eigenthümlichkeit. Dieß zeigt sich uns schon in den historischen Darstellungen der vier Evangelisten. Viel individueller in seiner messianischen Thätigkeit unter jüdischen Volksgenossen fassen die drei ersten Evangelisten Jesum auf, in verklärteren

allgemeineren Zügen, aber gewiß eben so wahr, zeigt ihn Johannes als Gottessohn und sittlichen Erlöser der ganzen Menschheit; beide Darstellungen zusammen aber geben uns das volle Bild dessen, der eben sowohl der erwartete Messias seines Volkes als der (in diesem Sinne wenigstens) nicht erwartete Retter des Menschengeschlechts war. Ebenso bestehen ruhig neben einander und ergänzen sich, um die ganze Fülle des christlich menschlichen Geistes zu zeigen der innerliche, ideale, contemplative Sinn, das tiefe innige Gefühl eines Johannes; der nach außen mit rastloser Thätigkeit wirkende, speculative, gedankenreiche, universelle, freie Geist eines Paulus; das durchaus praktische Streben eines Jacobus; und der heldenmüthige durch Thaten lehrende Feuereifer eines Petrus. Alle dienten doch einem großen Zweck, und eben bei dieser Mannichfaltigkeit der Gaben um so wirksamer. So finden wir auch in den nächstfolgenden Jahrhunderten einen Reichthum verschiedenartiger Erscheinungen in der christlichen Kirche: die praktische Einfachheit der apostolischen Väter; die wissenschaftlichere Behandlung des Christenthums bey den ersten Begründern einer christlichen Theologie, den Apologeten; die realistische Richtung der afrikanischen Lehrer, die idealistische der Alexandriner, den nüchternen verständigen kritischen Sinn der beginnenden antiochenischen Schule; die vorherrschende Neigung zur theoretischen Speculation bey den Morgenländern, den größeren Eifer für das näher liegende Praktische bei den Abendländern; wir finden Freunde und Gegner der Philosophie, gelehrtere und ungelehrte Männer, Freunde der allegorischen und der historischen Auslegung — alle in regem Leben durcheinander arbeitend, in der Verschiedenheit ihrer Richtungen sich ergänzend, aber auch wieder durch den Gegensatz sich beschränkend, und in wohlthätigem Kampfe sich begegnend, damit nicht ein einseitiges Streben zum Extrem hingeführt, und durch die Allgemeinherrschaft einer Denkweise und dogmatischen Form das freie Leben unterdrückt werde. Es ist eine Freude, diese Bewegung des geistigen Lebens zu betrachten, und zu bemerken, wie die verschiedensten Richtungen, welche vereinzelt und ausschließlich herrschend gemacht, höchst nachtheilig geworden wären, in ihrem Zusammenbestehen und wechselseitigen Kampfe die innere Lebensentwickelung aufs kräftigste förderten. Aber eben die Freyheit dieser Entwickelung wurde gehemmt, als im vierten Jahrhundert in den bisher doch mehr geistig geführten Kampf die äußere Gewalt eingriff. Jetzt wurden neben den inneren Gründen ganz besonders auch äußere Zwangsmittel in die Wagschale der Meinungen gelegt, jetzt sollten alle Denkenden eine christliche Wahrheit gerade in der nämlichen Formel denken,

jetzt entschieden gesetzgebende Bischofsversammlungen, deren Mitglieder gar nicht immer die frömmsten und einsichtsvollsten Geistlichen waren, und der Mehrzahl nach keineswegs als reine Organe des göttlichen Geistes betrachtet werden können, sie entschieden über die Zulässigkeit und Verwerflichkeit der Formeln und stempelten die eine mit göttlicher Autorität, brandmarkten die andere mit der Schmach der Verdammlichkeit; jetzt wurde, was von einer solchen, oft nichts weniger als frei handelnden Versammlung beschlossen war, durch Unterstützung bürgerlicher Gesetze und äußerer Uebermacht, bisweilen nicht ohne Gewaltthätigkeit und Blutvergießen ins Leben eingeführt; jetzt bildete sich eine byzantinische Hoftheologie, welche von leisen Anfängen beginnend, allmählig dahin gedieh, daß ein Justinian mit derselben Gewalt den geistlichen Gesetzgeber machen konnte, wie den bürgerlichen, und daß unter seiner Aegide ein Origenes, ein Theodor von Mopsveste im Grabe noch verdammt wurden von Männern, die nicht fähig waren, die Größe ihres Geistes zu fassen und nicht werth, ihnen die Schuhriemen zu lösen. Jetzt entbrannten, statt daß durch die Gewalt der Friede hergestellt worden wäre, die inneren Lehrstreitigkeiten unter den Christen, die nicht mehr nach außen zu kämpfen hatten, um so heftiger. Das ganze römische Reich, von seinem Oberhaupte an bis zum niedrigsten Unterthan war in Bewegung, um eine dogmatische Formel durchzusetzen, eine andere zu bekämpfen; Orient und Occident wurden gespalten; Städte und Familien wurden voll Unruhe; alles dogmatisirte und polemisirte, und die wenigsten aus religiösem Interesse. Es war eine Zeit furchtbarer Partheiung. Wo aber Partheien sind, religiöse, politische oder wissenschaftliche, da ist Unduldsamkeit und Verfolgung, sey sie offen oder versteckt, mit Waffen der Zunge und Feder oder mit Waffen der Gewalt, da ist keine gerechte wechselseitige Würdigung der Ansichten und Bestrebungen, da werden die persönlichen Verhältnisse vergiftet, da wird die Meinungsverschiedenheit aus den schändlichsten Quellen abgeleitet, der Gegner in Grundsätzen gilt als persönlicher Feind, der Irrende als Verbrecher, und überhaupt jeder Mensch ohne Rücksicht auf seinen wahren Werth, nur das, was er der Parthei ist.

In eine solche, nicht mehr die liebenswürdigste Zeit der christlichen Kirche fiel Gregorius. Aber gerade im Conflict mit einer solchen Zeit werden sich, besonders bei seiner eigentlich öffentlichen Wirksamkeit in Constantinopel, manche seiner Vorzüge um so einleuchtender hervorstellen, das Strenge und Abstoßende seines Wesens aber wird ein milderes Licht erhalten.

Erster Abschnitt.

Jugendgeschichte.

Von seiner Geburt bis gegen das dreißigste Jahr seines Alters. Etwa vom Jahre 330 bis 360.

Chronologischer Ueberblick: Wir beginnen mit dem Jahre 325. Gerade als die cappadocischen Bischöfe zum nicänischen Concil reisten, wurde während des Aufenthalts einiger von ihnen in Nazianz Gregors Vater, damals schon ein verheiratheter Mann, getauft, und vermuthlich einige Jahre nach dem Concil wurde in unserm Gregorius einer der scharfsinnigsten und eifrigsten künftigen Vertheidiger seiner Beschlüsse geboren. Die Kindheit Gregors, als dessen wahrscheinliches Geburtsjahr wir das J. 330 annehmen, fällt noch in die letzte Regierungszeit Constantins des Großen, der 337 starb; seine Jugend ganz unter die Regierung des Constantius, welcher nach seines Vaters Tod im Morgenlande, nach seiner Brüder Tod seit 350 über das ganze Reich herrschte. Diese ganze Zeit füllen in der Kirchengeschichte heftige Kämpfe zwischen der arianischen und nicänischen Parthei aus, deren erstere von Constantius im Morgenlande, die andere von Constans im Abendlande begünstigt wird. Mit Gregor beinahe oder ganz gleichen Alters, wächst der kaiserliche Prinz Julian (geb. J. 331) heran, so daß sie auch zu gleicher Zeit (J. 355) Studien in Athen machen.

1. Vaterland, Familie, Geburt, frühere Jugend des Gregorius.

So angesehen Gregorius von Nazianz schon während seines Lebens und so verehrt er nach seinem Tode war, wovon unter andern der Umstand Zeugniß ablegt, daß man ihn allein neben dem Apostel Johannes durch den Beinamen des Theologen auszeichnete, so ist uns doch keine sichere Nachricht über den Ort und die Zeit seiner Geburt zugekommen. [1]) Das Städtchen Nazianzus im südwestlichen Cappadocien, weder von ansehnlicher

1) Ueber beide Punkte siehe eine Beilage.

Größe, noch von vorzüglich angenehmer Lage,[1]) ist dadurch, daß Gregorius von ihm gewöhnlich den Namen des Nazianzeners trägt, berühmt geworden; ob aber, weil Gregorius hier geboren wurde, oder weil er einen großen Theil seines Lebens hier zubrachte, ist nicht zu entscheiden. Eine nicht gerade verwerfliche alte Nachricht erzählt, daß Gregor auf einem nahe bei Nazianzus gelegenen Landgute oder Dorfe, Arianzus genannt, zur Welt gekommen sey; unzweifelhaft gewiß aber ist, daß Cappadocien sein Vaterland war. Ueber die damalige sittliche Beschaffenheit dieses seines Geburtslandes sind die Nachrichten nichts weniger als günstig. Die Cappadocier jener Zeit werden uns als ein feiges sclavisches, streitsüchtiges und mistrauisches, zur Habsucht und Wollust geneigtes, lügenhaftes und treuloses Volk geschildert.[2]) Gregorius selbst klagt häufig über die Verwilderung der Sitten unter seinen Landsleuten, namentlich in Nazianz, und auch im

---

1) Orat. XXXIII. 6. p. 607 läßt sich Gregorius selbst von einem Gegner den Vorwurf machen: *μικρά σοι ἡ πόλις καὶ οὐδὲ πόλις, ἀλλὰ χωρίον ξηρὸν, καὶ ἄχαρι, καὶ ὀλιγοις οἰκούμενον.* Orat. XIX. 11. p. 370 bedient sich Gregor, indem er von Nazianz spricht, der Worte: *οὐ τῆς μικρᾶς ταύτης καὶ ἐλαχίστης ἐν πόλεσιν.* Orat. XVIII. 34. p. 355 sagt Gregor von seinem Vater als Bischof zu Nazianz: *τοῦτο τοῦ μικροπολίιου τὸ ἔργον, καὶ τῆς καθέδρας τὰ δεύτερα ἔχοντος.* Und Carmen V. V. 25. p. 75. wo Nazianz unter dem Namen Diocäsarea (vgl. Tillemont Memoires t. IX. p. 692) vorkommt,

Γρηγορίου μνήσαιτο τὸν ἔτρεφε Καππαδόκεσσιν
Ἡ Διοκαισαρέων ὀλίγη πτόλις —

2) Die Belege hierzu finden sich vorzüglich in einer Reihe von Briefen des Isidorus von Pelusium, der nicht gar lange nach Gregor zu Anfang des 5ten Jahrhunderts blühte. Man vergleiche Lib. I. epist. 351. 352. epist. 485—490. Lib. IV. epist. 197. Ganz vorzüglich aber Lib. I. epist. 281. wo es unter andern von den Cappadociern heißt: *ὕπουλον γὰρ καὶ πονηρὸν ὡς ἐπίπαν τὸ γένος, εἰρήνῃ μὲν οὐ τερπόμενον, ἔριδι δὲ τρεφόμενον — — ἀπατηλὸν, ἀναιδὲς, θρασὺ, δειλὸν, σκωπτικὸν, ἀνελεύθερον, δόλιον, μισάνθρωπον, ὑπεροπτικὸν, — — πρὸς ψευδὸς ὀξὺ, πρὸς τὸ παρορκῆσαι ταχύ.* Zwar beruhen solche allgemeine Schilderungen von Volkscharakteren nicht selten auf Vorurtheil oder Nationalhaß; allein gerade hier sprechen so manche Umstände dafür, daß Isidors Schilderung, wenn gleich vielleicht etwas übertrieben, doch nicht unwahr ist. Um nur noch eines etwas genauer zu berühren, so mußte schon im heidnischen Alterthume die Herrschaft der Priester von Comana, welche, neben oder über dem Könige regierend, außerordentliche Reichthümer besonders an liegenden Gründen und, zu Strabos Zeit, 6000 männliche und weibliche Hierodulen (die zum Theil das Feld bauen mußten) besaßen, für die Nation sehr nachtheilig seyn. Außerdem waren der König und vornehme Familien im Besitze des Bodens, und die Bauern mußten denselben als Leibeigene bearbeiten. Strabo XII. p. 809. Anderes hierher Gehörige findet sich in Heyne's Commentatio de Sacerdotio Comanensi in den Comment. Societ. Gotting. Vol. XVI. p. 101 ff., bes. p. 140. Daher werden wir die Worte Isidors Lib. I. epist. 487 von den Cappadociern sehr charakteristisch finden: *οἷς ὁ βίος οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ δουλείας καὶ γεηπονίας συνίσταται.*

volksmäßigen Sprichworte waren die Cappadocier nebst den Kariern und Kretern allgemein verrufen.[1]) Von altersher an Priesterherrschaft und Leibeigenschaft gewöhnt, wollten die Cappadocier in den späteren Zeiten der römischen Republik die ihnen angebotene Freiheit nicht einmal annehmen;[2]) und in den folgenden Jahrhunderten waren die Verhältnisse des militärischen Weltreiches, dem Cappadocien als eine Provinz einverleibt war, keineswegs geeignet, günstig auf die Sitten zu wirken. Härte und aussaugende Habsucht von Seiten der kaiserlichen Beamten, Widersetzlichkeit und Empörungslust von Seiten des erniedrigten Volkes treten uns in der Geschichte jener Zeit und selbst in der Geschichte des Gregorius nur zu häufig entgegen.

Aber gerade unter einem entarteten Geschlecht erweckt ganz vornehmlich ein höherer Geist immer seine Diener und Werkzeuge, und im Gegensatze gegen verdorbene Zeitgenossen bilden sich edlere Naturen um so fester und strenger heran. So finden wir auch, daß Cappadocien im Verlaufe des vierten Jahrhunderts eine Reihe sehr ausgezeichneter Kirchenlehrer aufzuweisen hat.[3]) Diese Männer, obgleich oft durch innere Neigung und durch den sittlichen Zustand ihrer Umgebungen in die Einsamkeit hinausgetrieben, wirkten doch, wenn sie ins Leben traten, durch den Ernst ihrer Erscheinung sowohl als durch innere Kraft des Geistes desto gewaltiger auf die Gesinnung ihrer Landesgenossen. Und so können wir es uns auch wieder erklären, daß Gregorius mit einem gewissen Selbstgefühle von seinen Cappadociern spricht und daß es ihm Herzenssache ist, des Vaterlandes heiligen Boden von der schweren Beschuldigung eines allgemeinen Verderbens zu befreien.[4])

---

1) *Τρία κάππα κάκιστα.* Vgl. Erasmi Adagia p. 309 und 154. edit. Francof.

2) Strabo. XII. p. 815. Justin. XXVIII. 2. Sed Cappadoces munus libertatis abnuentes negant vivere gentem sine rege posse.

3) Isidorus von Pelusium sagt in dieser Beziehung von einem Theil der Cappadocier: *ἔστι γὰρ αὖθις ἑτέρα μοῖρα Καππαδοκῶν πανάριστος, ἀφ᾽ ἧς ἐκεῖνοι γεγόνασιν, οἱ πανταχοῦ τῷ φωτὶ τῆς ἑαυτῶν πολιτείας καὶ νουθεσίας τὰ τῆς γῆς δαδουχήσαντες τέρματα.* Lib. I. epist. 158. In einem andern Briefe (L. I. ep. 352.) macht er einem Freunde, der es gar nicht glaublich finden wollte, daß so treffliche Männer von cappadocischer Herkunft hätten seyn können, die Bemerkung, gerade diese einzelnen ausgezeichneten und frommen Männer bewiesen vollends recht klar die herrschende Verdorbenheit, indem daraus hervorgehe, daß nicht ein sittlicher Naturfehler (*πονηρία ἔμφυτος*), sondern eigene Schuld ihren Verfall herbeigeführt habe.

4) Epist. 188. p. 850 sagt Gregor: „Seine Mutter zu ehren, ist etwas Heiliges; jeder aber hat eine andere Mutter. Die gemeinsame Mutter Aller aber ist das Vaterland." Orat. XLIII. 3. p. 772: „Cappadocien bringe

Auch in einzelnen Familien erhält sich oft ein reinerer Geist. Die häuslichen Umgebungen des Knaben Gregorius waren ganz geeignet in sein jugendlich erwachendes Gemüth fruchtbare Keime der Frömmigkeit zu pflanzen. Er selbst schildert uns die Charaktere seiner Aeltern mit kindlicher Liebe, aber leider in dem rednerisch lobpreisenden Tone, der mehr allgemeine Züge, als ein bestimmtes Bild des Lebens giebt. Mag er dabei hie und da (obwohl er sich ausdrücklich dagegen verwahrt)[1]) nach seiner Weise idealisiren, so ist uns doch die Schilderung auch insofern wichtig, als sie uns die sittlichen Begriffe des Zeitalters treffend bezeichnet.

Was wir bei so vielen großen Männern, besonders Kirchenlehrern, finden, daß die Richtung ihres Geistes und Gemüthes vorzüglich durch ihre Mütter[2]) bestimmt worden ist, das zeigt sich auch bei unserem Gregorius, auf dessen jugendliche Seele seine strenge, feurigfromme, mit männlichen Tugenden begabte Mutter weit mehr Einfluß hatte als das ruhigere und mildere Wesen seines Vaters. Nonna, so hieß diese Frau, stammte aus einem angesehenen christlichen Geschlecht, und war mit Sorgfalt im Christenthum erzogen worden.[3]) „Sie war," dieß ist das Bild, welches ihr Sohn von ihr entwirft,[4]) „eine Hausfrau nach dem Sinne Salomo's; in allen Dingen ihrem Gatten nach den Gesetzen der Ehe unterthan, schämte sie sich nicht, in wahrer Frömmigkeit seine Lehrerin und Führerin zu seyn. Sie löste die schwere Aufgabe, eine höhere Bildung vornehmlich in Erkenntniß göttlicher Dinge und strenge Uebung der Andacht mit pünktlicher Sorge für ihr Hauswesen zu verbinden. War sie in ihrem Hause thätig, so schien sie von den Uebungen der Frömmigkeit nichts zu wissen;

---

nicht blos treffliche Pferde, sondern auch edle Jünglinge hervor." In Beziehung auf ihre Rechtglaubigkeit rühmt Gregor die Cappadocier Orat. XLIII. 33. p. 796. Namentlich den Einwohnern der Hauptstadt Cappadociens ertheilt er große Lobsprüche Orat. IV. 92. p. 126. Leider weiß man nicht immer sicher genug, wie man mit solchen rhetorischen Stellen daran ist.

1) Orat. VIII. 1. p. 218.

2) Welche außerordentlich wohlthätige Wirkungen das Christenthum für die Verhältnisse der Frauen in der Ehe und für ihre ganze bürgerliche Stellung hatte, ist bekannt. Nicht eben so ins Licht gestellt sind die Verdienste, welche edle Frauen um die Verbreitung und Begründung des Christenthums hatten, am meisten dadurch, daß sie Söhne erzogen, welche nachher als ausgezeichnete Kirchenlehrer im Großen wirkten. Vortreffliche Bemerkungen über diesen Einfluß frommer Mütter finden sich in Neanders Denkwürdigkeiten, S. 352.

3) Orat. VII. 4. p. 200. *μήτηρ ἄνωθεν μὲν καὶ ἐκ προγόνων καθιερωμένη θεῷ-ἐξ ἁγίας ἀπαρχῆς ὄντως ἅγιον φύραμα.* Aehnlich Orat. XVIII. 11. p. 337.

4) Die ganze, hier ins Kurze gezogene, Schilderung findet sich Orat. XVIII. 7. p. 334—337.

beschäftigte sie sich mit Gott und seiner Verehrung, so schien ihr jedes irdische Geschäft fremd zu seyn: so war sie bei jedem ganz. Erfahrungen hatten ihr unbegrenztes Vertrauen auf die Wirkungen des glaubensvollen Gebetes eingeflößt; darum war sie die fleißigste Beterin, und überwand durch das Gebet auch die tiefsten Empfindungen des Schmerzes über eigene und fremde Leiden. Sie hatte dadurch eine solche Gewalt über ihre Seele erlangt, daß sie bei allem Traurigen, was ihr begegnete, nie einen Klageton ausstieß, ehe sie Gott dafür gedankt hatte. Am wenigsten hielt sie es für geziemend, Thränen zu vergießen oder ein Trauerkleid anzulegen an Tagen der christlichen Festfreude; so ganz war sie von dem Gedanken durchdrungen: eine gottliebende Seele müsse alles Menschliche dem Göttlichen unterordnen.[1]) Wichtiger als die Uebungen der Andacht (die sie übrigens nach dem Sinne jener Zeit bis zur Entkräftung ihres Körpers übertrieb) war ihr thätiger Gottesdienst, Unterstützung der Wittwen und Waisen, Besuchen der Armen und Kranken. Unerschöpflich war ihre Freigebigkeit, ja fast in Leidenschaft ausartend, so daß sie, wie ihr Sohn erzählt, oft sagte: sie könnte, wenn es anginge, sich selbst und ihre Kinder verkaufen, um das dafür erlöste Geld den Armen zu geben."[2]) Neben diesen schönen Zügen finden wir in der Schilderung Gregors von seiner Mutter auch Spuren einer mehr ängstlich gesetzlichen und engherzigen, als geistig freien Frömmigkeit. Nicht genug, daß sie durch Stille[3]) und würdige Haltung ihre Ehrfurcht beim Gottesdienste bewies, „sie wagte es auch nicht, dem heiligen Tische den Rücken zuzukehren oder auf den Boden der Kirche auszuspeien. Gegen heidnische Frauen war sie unduldsam, so daß sie keiner derselben Mund oder Hand zum Gruße bot. Sie aß kein Salz mit denen, die von den ungeweihten Altären der Götzen kamen.[4]) Heidnische Tempel blickte sie nicht an, geschweige daß sie ihre Schwellen betreten hätte; eben so wenig besuchte sie das Theater."

Nonna war mit einem würdigen Manne, der auch Gregorius hieß, verbunden. Dem Glück ihrer Verbindung hätte nichts gefehlt, wäre der sonst wackere Gatte ein Christ gewesen. Er gehörte

---

1) ψυχῆς γὰρ εἶναι θεοφιλοῦς ὑποκλίνειν τοῖς θείοις ἅπαν ἀνθρώπινον.

2) Orat. XVIII. 21. p. 344.

3) οἷον τὸ μήποτε φωνὴν αὐτῆς ἐν ἱεροῖς ἀκουσθῆναι συλλόγοις, ἢ τόποις, ἔξω τῶν ἀναγκαίων καὶ μυστικῶν. (Bei der Feier des Abendmahls.)

4) ἀλλὰ μηδὲ ἁλῶν κοινωνῆσαι, μὴ ὅτι ἑκοῦσαν, ἀλλὰ μηδὲ βιασθεῖσαν τοῖς ἀπὸ τῆς βεβήλου καὶ ἀνάγνου τραπέζης.

aber zu einer Gemeinschaft von Menschen, die, wie es scheint, jüdische und persische Religionsbegriffe vermischend, ohne einem positiven Glauben zugethan zu seyn, auf eine sehr einfache Weise einen höchsten Gott verehrten, und daher Hypsistarier [1]) oder Anbeter des Höchsten genannt wurden. Dieß war der streng christlich erzogenen Nonna ein Stein auf dem Herzen. Unter beständigem Gebete wendete sie alles an, ihren Gregorius für das Christenthum zu gewinnen; [2]) sie drang in ihn mit Bitten, Ermahnungen und Drohungen, suchte ihm aber vor allem durch thätige Frömmigkeit und liebevolle Behandlung ihren Glauben zu empfehlen. Gregorius ward überwunden, und ein Traum befestigt seinen Entschluß oder bringt ihn zu voller Klarheit. Es ist ihm, als wenn er die Psalmstelle sänge: [3]) „Ich freue mich deß, das mir geredet ist, daß wir werden ins Haus des Herrn gehen." Diesen ersehnten Augenblick ergreift Nonna und bewegt ihren Gatten, mit ihr die christliche Kirche zu besuchen. Gerade befanden sich damals einige Bischöfe in Nazianz, welche auf der Reise nach Nicäa zu der großen, von Constantin ausgeschriebenen Kirchenversammlung begriffen waren, unter ihnen Leontius, Bischof der Hauptstadt Cappadociens. Nach kurzem Unterricht ward Gregorius in ihrer Gegenwart getauft. Daß er diese Belehrung nicht wie die andern Katechumenen stehend, sondern knieend empfing, hielt man für eine Vorbedeutung seiner künftigen Würde, denn knieend pflegten die Bischöfe eingeweiht zu werden. Und nicht einmal zufrieden hiermit, wollten einige der Umstehenden sogar gesehen haben, daß das Haupt des Gregorius, als er aus dem Taufwasser hervorging, von einem glänzenden Licht umgeben gewesen sey; und selbst der taufende Bischof soll ein prophetisches Wort über die künftige Bestimmung des Täuflings zum Bischofsamte ausgesprochen haben. [4])

---

1) Siehe über dieselben eine Beilage.

2) Orat. XVIII. 11. p. 327.

3) Psalm 122, 1.

4) Orat. XVIII. 13. p. 339. Der Geistliche, der den Gregor taufte, brach in die Worte aus: ὅτι τὸν ἑαυτοῦ διάδοχον τῷ πνεύματι χρίσειεν. Hieraus geht auch, wie die Benedictiner richtig gegen Baronius und Papebroch bemerken, klar hervor, daß nicht Leontius von Cäsarea, sondern der Bischof von Nazianz der Täufer war. Merkwürdig contrastirend ist über dieses angebliche Wunder das Urtheil von Tillemont und Le Clerc und für beide Schriftsteller sehr charakterisirend. Das des ersteren findet sich in den Mémoires t. IX. p. 314, das des andern in der Biblioth. universelle t. XVIII. p. 6.

Nachdem man um der Ordnung willen einige Zeit hatte verstreichen lassen, [1]) wurde Gregorius Priester und Vorsteher der Gemeinde zu Nazianz, eine Stelle, wozu er nach allem Anschein in dem Sinne der Bischöfe, die bei seiner Taufe gegenwärtig waren, schon bestimmt war. Die Gemeinde hatte längere Zeit keinen würdigen Bischof gehabt und war etwas verwildert. [2]) Gregorius konnte zwar nach dem Gange seines Lebens keine vorzügliche theologische Bildung haben (obwohl er sich nach dem Berichte seines Sohnes bemühte, auch hier das Fehlende nachzuholen), aber er hatte einen frommen, ernsten und dabei milden Sinn, und regen Eifer, das Wohl seiner Gemeinde zu fördern. Kraft bewies er im Kampfe für das nicänische Bekenntniß, dem er sich anschloß, gegen die auf einige Zeit siegende arianische Parthei, [3]) Sanftmuth und Schonung besonders gegen die Fehlenden und Verirrten in seiner Gemeinde. „Er war ein Mann," so schildert ihn sein Sohn, „von feurigem Geist und ruhigem Antlitz; sein Leben war voll Hoheit, sein Sinn voll Demuth; sein Wesen schlicht und recht, fromm ohne Kopfhängerei und Scheinheiligkeit; seine Kleidung reinlich, aber gewöhnlich und einfach, sein Umgang sanft und zuvorkommend; er theilte gerne mit, aber die Freude des Gebens überließ er seiner Gattin." [4]) In segensreicher Wirksamkeit für seine Stadt und Gemeinde erreichte dieser Mann, von seinen Mitbürgern verehrt, ein fast hundertjähriges Alter; 45 Jahre lang war er Geistlicher gewesen. [5]) Gerne und häufig vergleicht der jüngere Gregorius sein frommes betagtes Aelternpaar mit Abraham und Sara.

Diese Aeltern hatten drei Kinder, eine Tochter, Gorgonia, zwei Söhne, Gregorius und Cäsarius. Unser Gregorius war, wie dieß damals häufig zu geschehen pflegte, schon vor der Geburt von seiner Mutter dem geistlichen Stande oder, nach der frömmeren Sprache des Alterthums, Gott geweiht. Nonna hatte sich einen Knaben gewünscht und ihn dem Dienste des Gottes, von welchem sie ihn erflehte, wieder ganz hinzugeben gelobt. [6])

1) Orat. XVIII. 16. p. 340. *πιστεύεται μέν γε τὴν ἱερωσύνην, οὐ κατὰ τὴν νῦν εὐκολίαν καὶ ἀταξίαν, ἀλλὰ μικρόν τι διαλιπών.*

2) Orat. XVIII. 16. p. 340 ff.

3) Orat. XVIII. 37. p. 358.

4) Orat. XVIII. 6. p. 334. — 23. p. 345.

5) Orat. XVIII. 38. p. 358.

6) Carmen de se ipso et advers. episcop. V. 805. p. 70. —

Θεῷ,
Ὧι πρὶν γενέσθαι μ᾽ ἡ τεκοῦσ᾽ ὑπέσχετο.

Carmen de rebus suis V. 426—439. Carmen de vita sua. V. 8. sqq. p. 2. Orat. XVIII. p. 337. Orat. II. p. 49.

Als sie wirklich einen Knaben erhielt, eilte sie mit ihm zur Kirche und legte seine zarten Hände zum Zeichen der Weihe auf die heilige Schrift. [1]) Gregorius verglich sich nachher oft mit Samuel, den seine Mutter Anna auch schon vor der Geburt dem Dienste Gottes geheiligt hatte.

Es läßt sich denken, daß Nonna den ihr zu Theil gewordenen Knaben ganz im Sinne ihres Gelübdes erzog, und so mußten sich frühe schon in seiner Seele Gedanken und Gefühle entwickeln, die sonst einem solchen Alter noch ganz fremd zu seyn pflegen. [2]) Er faßte frühe unter dem Einflusse seiner Mutter, Neigung zum ehelosen Stande und wurde darin durch einen Traum [3]) bestärkt. Diese Richtung behielt Gregorius sein Leben lang; er zeigte sich in Reden und Gedichten, wie im Leben, als Bewunderer des jungfräulichen Standes, ohne jedoch die Wohlthat und göttliche Ordnung der Ehe zu leugnen. So fremd einem heranwachsenden Knaben diese Denkart seyn mag, so trug sie doch bei Gregorius dazu bei, die ernste Stimmung seiner Seele zu erhöhen und sein ganzes Streben um so mehr auf eine innere geistige Welt hinzulenken. Seine Aeltern gaben ihm die heilige Schrift zu lesen [4]) und boten alles auf, ihm eine umfassende wissenschaftliche Bildung, wozu der Trieb schon frühe in ihm erwacht war, zu verschaffen. Vorzüglich entwickelte sich bald in ihm eine Liebe zum Studium der Beredsamkeit, die er als Mittel ansah, die Wahrheit desto kräftiger zu vertheidigen. [5])

Den lebhaften Drang nach höherer Ausbildung konnte der Jüngling in dem unbedeutenden Städtchen Nazianz nicht befrie-

---

1) Carm. 1. de rebus suis. V. 440. p. 38. *Βίβλοισι δ' ἐμὰς χέρας ἥγνισε θείαις.*

2) Carmen 1. de reb. suis. V. 456. p. 39.

3) Carmen IV. V. 205—285. p. 71 u. 72. Der Traum war folgender: „Zwei liebliche Jungfrauen von gleichem Alter, von gleicher Schönheit kamen zu ihm herab. Beide waren einfach, schmucklos gekleidet, mit langen weißen Gewändern bis auf die Füße, durch Gürtel knapp befestigt. Ihr Angesicht war mit einem Schleier bedeckt, welcher aber nicht hinderte, das niedergeschlagene Auge, die Röthe der Bescheidenheit auf ihren Wangen und den sanft geschlossenen Mund zu sehen. Sie hatten Beide etwas Ueberirdisches, und kamen doch dem Knaben freundlich und liebevoll entgegen. Da er nach ihren Namen fragte, nannten sie sich Reinheit und Keuschheit, Gefährtinnen Jesu Christi und Freundinnen derer, die, um ein vollkommen göttliches Leben zu führen, allen irdischen Verbindungen entsagten. Sie ermahnten den Knaben, sich im Geiste mit ihnen zu verbinden, und erhoben sich wieder zum Himmel."

4) Carm. de vita s. V. 99. p. 2.

5) Carm. de vita s. V. 113. p. 2.... *καὶ γὰρ ἐζήτουν λόγους δοῦναι βοήθους τοὺς νόθους τοῖς γνησίοις.*

digen. Sein wohlhabender[1]) Vater schickte ihn zuerst in die Hauptstadt der Provinz, nach Caesarea,[2]) wo die Wissenschaften damals nicht ohne Erfolg getrieben wurden, besonders da mehrere gelehrte Bischöfe den dortigen Stuhl einnahmen. Hier war es höchstwahrscheinlich, wo er die erste Verbindung mit einem gleichgesinnten Jüngling, Basilius anknüpfte,[3]) der, ungefähr gleichen Alters und in ähnlichem Geist erzogen, dasselbe Streben mit Gregorius theilte; eine Verbindung, die nachher zur innigsten, durch gemeinsame Begeisterung für das Heiligste geweihten Freundschaft erwuchs. Eifer für die Wissenschaft hatte hier beide Jünglinge zusammengeführt, derselbe Eifer trennte sie auch wieder. Basilius ging nach Constantinopel, Gregorius nach Caesarea in Palästina, dessen Schulen damals wegen des blühenden Studiums der Beredsamkeit berühmt waren.[4]) Der Lehrer des Gregorius in Palästina war nach Hieronymus Zeugniß[5]) der Rhetor Thespesius, einer seiner Mitschüler der nachher als Bischof des palästinensischen Caesareas berühmt gewordene Euzoius. Seit alter Zeit herrschte im Schoose mehrerer christlicher Gemeinden Palästinas und Syriens lebendiger Sinn für Gelehrsamkeit. Edessa in Osroene, Antiochien, Caesarea waren oder wurden blühende Sitze christlicher Wissenschaft, die auch an trefflichen Büchersammlungen (z. B. der berühmten des Pamphilus in Caesarea) reichliche Nahrung fand. Es könnte eine Reihe der ausgezeichnetsten Männer genannt werden, die in diesen Ländern gebildet wurden, wirkten, oder eine Zeit lang lebten. Die Namen Origenes, Eusebius und

---

1) Daß der ältere Gregorius sehr wohlhabend war, beweist schon der Umstand, daß er großentheils auf eigene Kosten der nazianzenischen Gemeinde eine prachtvolle Kirche baute. Orat. XVIII. 39. p. 359. Ganz bestimmt sagt aber auch sein Sohn Orat. XVIII. 20. p. 343: *ἐπειδὴ καὶ οἶκον ἐμέρισεν αὐτῷ, καὶ κτῆσιν σύμμετρον, ὁ πάντα καλῶς καὶ ποικίλως οἰκονομῶν θεός.* Wenn also derselbe, seinen Vater anredend, Orat. III. 6. p. 70 spricht: *δι' ἣν (θείαν κληρονομίαν) πλούσιος σὺ, κἂν ᾖς πένης* — so ist dies nur rednerisch oder als ein möglicher Fall zu nehmen. Auch die ungemeine Wohlthätigkeit, die Gregor von seiner Mutter rühmt, wäre ohne Wohlhabenheit nicht möglich gewesen.

2) Gregor. Presbyter in vita Gregor. Naz. p. 127. Vgl. Greg. Naz. Orat. XLIII. 13. p. 779.

3) Daß Gregorius den Basilius nicht erst in Athen kennen lernte, geht aus Orat. XLIII. 14. p. 780. deutlich hervor. Und wo anders sollte sich die Bekanntschaft gemacht haben, als in der Vaterstadt des Basilius?

4) Orat. VII. 6. p. 201: *ἐγὼ μὲν τοῖς κατὰ Παλαιστίνην ἐγκαταμείνας παιδευτηρίοις, ἀνθοῦσι τότε κατὰ ῥητορικῆς ἔρωτα.*

5) Hieronym. de viris illustr. cap. 113. p. 203. Euzoius apud Thespesium rhetorem, cum Gregorio Nazianzeno episcopo, adolescens Caesareae eruditus est: et ejusdem postea urbis episcopus etc.

Hieronymus mögen hier genügen, da jedem Leser die trefflichen Lehrer der antiochenischen Schule von selbst in den Sinn kommen.

Aber auch hier konnte der Wissensdurst des Gregorius nicht gestillt werden; er ging nach dem alten Sitze christlicher Gelehrsamkeit, [1]) wo einst Clemens und Origenes und so manche gefeierte Männer gelernt und gelehrt hatten, und wo jetzt ein Mann auf dem bischöflichen Stuhle saß, der als die Säule der Rechtgläubigkeit verehrt wurde. [2]) Freilich war in Alexandrien das blühende Zeitalter derjenigen Wissenschaften, die sich Gregorius besonders aneignen wollte, vorüber. Doch konnte er sich hier immer noch sehr füglich eine allgemeine philosophische Bildung erwerben. Wir haben keine näheren Nachrichten über seinen Aufenthalt und seine Studien in dieser, einst so herrlichen, damals schon sinkenden Weltstadt; aber wir dürfen vermuthen, daß seine Hinneigung zu platonischen Lehren, seine Vorliebe für Origenes und seine fast unbegrenzte Verehrung für Athanasius aus dieser Zeit herstammen.

Gregorius wurde von einer Quelle der Wissenschaft zur andern getrieben; er fand keine Ruhe, [3]) bis er zur ältesten Quelle aller edleren Geistesbildung, [4]) bis er nach dem, durch so viele große Erinnerungen geweihten Athen kam. Wohl war auch hier die Blüthezeit der Kunst und Wissenschaft längst vorübergegangen; aber verhältnißmäßig behauptete Athen immer noch seinen alten Ruhm; denn kaum konnte irgend eine der größten Städte, sogar das neugegründete reiche Constantinopel nicht ausgenommen, wenn es auf lebendige wissenschaftliche Betriebsamkeit ankam, mit ihm wetteifern; und selbst in der tiefen Entartung unter den ungünstigsten Umständen (Freiheit und Nationalsinn waren ja längst verloren) erhielt sich immer noch etwas von dem alten tiefeingewurzelten wissenschaftlichen Lebensgeist.

1) Carmen de vita s. V. 128. p. 3.

2) Athanasius. Es läßt sich zwar nicht bestimmen, ob Athanasius gerade damals in Alexandrien gegenwärtig war, als sich Gregorius daselbst befand, und ob sich die außerordentliche Verehrung des Gregorius für ihn auf eine persönliche Bekanntschaft gründete. Indeß möchte es nicht unwahrscheinlich seyn. Athanasius war ums Jahr 350 aus der Verbannung in seine Vaterstadt zurückgekehrt, und etwa in diese Zeit (wo nicht einige Jahre früher) möchte Gregors Aufenthalt in Alexandrien fallen.

3) Carm. 1. de rebus suis. V. 98. p. 33.

Μοῦνον ἐμοὶ φίλον ἔσκε λόγων κλέος, οὓς συνάγειραν
Ἀντολίη τε, δύσις τε, καὶ Ἑλλάδος εὖχος Ἀθῆναι.
Ταῖς ἐπὶ πολλ' ἐμόγησα πολὺν χρόνον.

4) Fr. Creuzeri oratio de civitate Athenarum omnis humanitatis parente. Lugd. Batav. 1809. Libanius nennt treffend Athen das Auge von Hellas, sodann „*τὴν τῆς Ἀθηνᾶς πόλιν, τὴν μητέρα Πλάτωνος καὶ Δημοσθένους, καὶ τῆς ἄλλης τῆς πολυειδοῦς σοφίας.*“ *Ἐπιταφ. ἐπὶ Ἰουλιαν.* p. 531. Reisk.

Der rasche, von Feuereifer nach Wissenschaft beseelte, Geist des Gregorius hätte ihn bei der Reise nach Athen beinahe ins Verderben geführt. Er konnte die günstige Jahreszeit zur Ueberfahrt nicht erwarten und begab sich während der Herbststürme auf einem äginetischen Schiffe zur See. 1) Als sie sich im Angesichte von Cypern befanden, erhob sich ein furchtbarer Sturm. Zugleich war ihnen das Trinkwasser ausgegangen; und so schwebten sie mehrere Tage in Gefahr, entweder zu verdursten, oder zu ertrinken. In dieser allgemeinen Noth fühlte Gregorius eine tiefe Bangigkeit, nicht um seines äußeren Lebens, sondern um seines Seelenheiles willen. 2) Er war, obwohl christlich erzogen, noch nicht getauft, sondern hatte nach der Sitte damaliger Zeit seine Taufe bis zu reiferem Alter verschoben. Jetzt fürchtete er sterben zu müssen, ehe er auch die äußere Weihe zum Christenthum (die ihm Bedingung der Seligkeit war) empfangen hatte. Von Schmerz überwältigt, warf er sich betend, weinend, mit zerrissenen Kleidern auf den Boden und ergoß seine Klagen so lebhaft, daß selbst die mit eigenem Untergang bedrohten Schiffsleute an ihm Antheil nahmen. Unter heißen Thränen gelobte er Gott aufs Neue, ihm sein ganzes Leben zu weihen. Sie wurden gerettet. 3) Vorüberfahrende Phönicier versahen das Schiff mit Wasser und Lebensmitteln, der Sturm legte sich, und sie landeten glücklich im Hafen von Aegina, von wo aus Gregorius nach dem längst ersehnten Athen eilte.

Diesen Vorfall sah Gregor als seine zweite Weihe zum Dienste Gottes an. 4) Viele mögen hierbei an der Vorstellung

1) Carmen 1. de rebus suis. V. 310—340. p. 36. Carmen de vita sua. V. 120 — 212. p. 3 u. 4. An beiden Stellen liest man weitläufige Beschreibungen des erlittenen Seesturmes. Vgl. außerdem Orat. XVIII. 31. p. 351, wo das Ganze kürzer und einfacher erzählt wird.

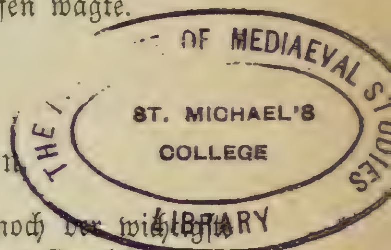
2) Siehe die eben angeführten Stellen aus Gregors Gedichten, besonders aber Orat. XVIII. 31. p. 352: *πάντων δὲ τὸν κοινὸν θάνατον δεδοικότων, ὁ τῆς ψυχῆς ἦν ἐμοὶ φοβερώτερος, ἐκινδύνευον γὰρ ἄθλιος ἀπελθεῖν καὶ ἀτέλεστος, ποθῶν τὸ πνευματικὸν ὕδωρ ἐν τοῖς φονικοῖς ὕδασι κ. τ. λ.*

3) Zu seiner Rettung trug nach Gregors Ueberzeugung auch das Gebet seiner Aeltern, die durch Ahnungen von der Noth ihres Sohnes Kunde hatten, bei. Wundervolle Träume, Erscheinungen u. dgl., die Gregorius überhaupt gerne, und auch in diesem Falle (Orat. XVIII. 31. p. 352) in seinen Lebensfaden einflicht, werden in dieser Biographie übergangen, weil sie außer dem historischen Gebiete liegen und so viel Geschichtlichklares unsere nähere Betrachtung verlangt.

4) Carmen de vita sua. V. 194. p. 4.

Σὸς (εἶπόν) εἰμι καὶ τὸ πρὶν καὶ νῦν ἔτι
Σὺ δίς με λήψῃ, κτῆμα τῶν σοὶ τιμίων,
Γῆς καὶ θαλάσσης δῶρον ἐξηγνισμένον,
Εὐχῇ τε μητρὸς καὶ φόβοις ἐξαισίοις.

von der Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit, woraus die tiefe Trauer des Gregorius entsprang, Anstoß nehmen. Darüber zu rechten, ist hier nicht der Ort. Es war die Ueberzeugung des Jahrhunderts, die Gregorius theilte. Aber unsere Theilnahme werden wir doch dem Jüngling nicht versagen, der im Angesichte des Todes nicht sowohl den leiblichen Untergang, als den Schaden fürchtet, den seine Seele nehmen könnte. Auffallend ist es übrigens, wie wir hier die Vorstellung von der unumgänglichen Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit mit dem Verschieben dieser Handlung zusammen bestehen sehen; und es ist diese Erscheinung wohl nur daraus zu erklären, daß man die Gefahr, ungetauft zu sterben, für geringer hielt, als die Gefahr, nach der Taufe durch ein unwürdiges Leben oder einzelne Sünden der schon ertheilten Gnade wieder verlustig zu gehen, wobei man kaum eine Wiederherstellung in den Gnadenzustand zu hoffen wagte.


THE ... OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

2. Aufenthalt in Athen.

Athen war damals, wie schon bemerkt, noch der wichtigste Marktplatz der Gelehrsamkeit in Griechenland, an dessen lebhaftem, buntem, sonderbarem Treiben nicht blos die nahen griechischen Länder, sondern selbst das entferntere Asien Antheil nahm. Jünglinge aus allen Gegenden, selbst aus dem entlegenen Armenien und andern asiatischen Provinzen, strömten hier zusammen und drängten sich wetteifernd um die gepriesenen Lehrer der Beredsamkeit und Philosophie, welche den damals wieder zu einigen Ehren gekommenen Namen der Sophisten trugen. Diese Philosophen und Rhetoren des damaligen Athens hatten freilich nicht den Geist eines Socrates, Plato und Demosthenes; sie suchten künstelnd die Formen des Alterthums zu bewahren, während die hohe Einfalt, der Tiefsinn, die Geistesfreiheit des Alterthums längst von ihnen gewichen war; sie bemühten sich durch mystischen Idealismus eine Religion festzuhalten, deren Lebensgeist entschwunden war; sie wirkten überall auf den äußeren Effect und ließen sich, um sich der jugendlichen Gemüther zu bemächtigen, zur Magie und Theurgie, den Lieblingskünsten jenes Zeitalters, und auch wohl zu noch schlimmeren Mitteln herab. Jeder Sophist hatte seine Schule und Parthei, die ihm mit unglaublichem Eifer zugethan war, und kein höheres Streben kannte, als ihren eigenen Ruhm mit dem ihres Lehrers zu verbreiten und die Zahl ihrer Mitglieder zu vermehren. Es war in die meisten Jünglinge zu

Athen, wie sich Gregorius treffend ausdrückt, eine wahre Sophistenwuth gefahren.[1]) Sie warben alle für ihren Meister, denn es war nicht Sitte, die verschiedenen Lehrer zugleich zu besuchen, sondern man schloß sich in der Regel nur an einen an; vornehmlich legten sich die Aermeren auf dieses Geschäft des Werbens, weil sie Befreiung vom Lehrgelde oder auch wohl Belohnung erhielten, wenn sie ihrem Sophisten recht viele Ankömmlinge zuführten. Kaum konnte ein unbefangener Jüngling den attischen Boden betreten, so war er schon von den Anhängern einer Parthei in Anspruch genommen; man zankte, man stritt, man schlug sich um ihn, und es konnte wohl begegnen, daß ein Jüngling von dem Lehrer ganz weggerissen wurde, welchen zu hören er eigentlich gekommen war. Ganz Griechenland war in dieses Interesse der Jugend für ihre Sophisten mit hinein gezogen, so daß selbst in andern Städten, auf Straßen und in Häfen Werbungen angestellt wurden. Nicht minder lebhaft waren die literärischen Streitigkeiten und Wortkämpfe der verschiedenen Schulen unter sich, die nicht selten mit einem Handgemenge endigten.[2])

Dieses verkehrte und wilde Treiben, in das sich Gregorius versetzt sah, konnte seinem edleren Sinn nicht zusagen. Ein erquickender Trost war es für ihn, daß nicht lange nach ihm sein Landsmann Basilius von Constantinopel aus auch nach Athen kam, an den er sich nun aufs innigste anschloß.[3]) Die Verbin-

---

1) Orat. XLIII. 15. p. 781 ... *σοφιστομανοῦσιν Ἀθήνῃσι τῶν νέων οἱ πλεῖστοι καὶ ἀφρονέστεροι.*

2) Die Belege zu dieser Schilderung findet man außer Gregors 43ster Rede, welche besonders von §. 15. p. 781 an viele interessante Einzelnheiten enthält, vorzüglich bei Libanius de vita sua. p. 13. sqq. edit. Reisk. und in einigen Briefen desselben Sophisten; bei Eunapius Vitae Sophistar. in Proaeres. p. 130—133, oder 74—75. Boisson. et Wyttenb.; bei Photius in biblioth. cod. 80. p. 189. Sehr schön ist das hierher Gehörige zusammengestellt von Wyttenbach in der Bibliotheca critica. Vol. VIII. pars X. p. 86 sqq. und in den Anmerkungen zum Eunapius p. 351.

3) Orat. XLIII. 14. p. 780.... *Ἀθήνας τὰς χρυσᾶς ὄντως ἐμοὶ, καὶ τῶν καλῶν προξένους, εἴπέρ τινἰ ἐκεῖναι γάρ μοι τὸν ἄνδρα τοῦτον ἐγνώρισαν τελεώτερον, οὐδὲ πρὶν ἀγνοούμενον.* Dem Basilius war schon vor seiner Ankunft ein Ruf ausgezeichneter Beredsamkeit vorangegangen, und er wurde, besonders auf Zureden des Gregorius, von den übrigen Studirenden achtungsvoller empfangen, als es sonst bei neuen Ankömmlingen der Fall war. Es herrschte nämlich unter den Jünglingen zu Athen folgende Sitte, die uns Gregorius selbst mit fast wohlgefälliger Ausführlichkeit erzählt; Orat. XLIII. 16. p. 782: „Wenn ein Neuling (*τὶς τῶν νέων*) in Athen angekommen ist, so nimmt ihn einer von denen, die ihn für sich gewonnen haben, gastfreundlich auf; dann wird er von jedem nach Belieben geneckt, bald feiner, bald derber, je nachdem er selbst besser erzogen oder bäurischer ist. Man will ihm damit nur ein bischen seine Selbstgefälligkeit benehmen, und ihn zum Gehorsam gewöhnen.

dung zwischen Basilius und Gregorius, welche bisher eine bloße Bekanntschaft gewesen war, wurde jetzt zur näheren Freundschaft vorerst durch einen geringfügigen Umstand, der uns jedoch lebhaft in das damalige Treiben der Jugend in Athen blicken läßt. Die Jünglinge scheinen nämlich nicht blos nach den Lehrern in Schulen, sondern auch in gewisse Genossenschaften [1]) getheilt gewesen zu seyn, wozu sich die bekannten, die aus einem Lande gebürtig waren. Die verschiedenen Partheien hatten ihre Vorsteher, die zugleich in wissenschaftlichen Streitigkeiten ihre Vorkämpfer waren. Von Gregorius wird uns ausdrücklich eine Corporation der Armenier genannt. Diese waren dem Basilius besonders abhold, weil er, ein Neuling, viele von ihnen, die schon lange in Athen waren, an Beredsamkeit übertraf. Sie ließen sich in einen Kampf mit ihm ein, und waren nahe daran, von ihm überwunden zu werden, als Gregorius, ohne ihre schlimme Absicht zu ahnen, sie, die Schwächeren, unterstützte und dem Basilius den Sieg streitig machte. Aber im Verlaufe des Streites bemerkte Gregorius die gehässigen Gesinnungen der Armenier und trat sofort zu Basilius über, der jetzt einen vollkommenen Triumph feierte. Dieser kleine Vorfall machte beide Freunde bei jener armenischen Genossenschaft höchst verhaßt, verband sie aber unter sich nur um so fester. [2])

Sie studirten zusammen besonders Rhetorik, Grammatik, Mathematik und Philosophie, dialectische sowohl als praktische. Die Musik, als ein Mittel, die Seele zu sanfteren und reineren Empfindungen zu stimmen, vernachläßigten sie auch nicht. Selbst von der Arzneikunde suchten sie sich wenigstens den philosophischen

---

Aber es sey damit doch, meint Gregorius selbst, so böse nicht gemeint. Hierauf findet nun die eigentliche Aufnahme in die Gesellschaft Statt. Die Jünglinge begeben sich mit dem Neuangekommenen in einem geregelten Zuge paarweise nach einem öffentlichen Bade; wenn sie sich dem Eingange desselben nähern, erheben die Vordersten auf einmal ein wildes Geschrei und gebieten dem Zuge Stillstand, als ob ihnen der Zutritt verwehrt würde. Dann stürzen sie auf die Thüre und erzwingen sich scheinbar den Eingang. Dieß alles geschieht aber nur, um dem Neuling bange zu machen, denn nachdem sie in das Innere des Gebäudes eingetreten sind, und der Einzuweihende ein Bad genommen hat, empfangen sie ihn aufs freundlichste als einen, der jetzt ihres Gleichen und mit allen Ehren ausgestattet ist." Diese scherzhafte Willkommcerimonie, die uns beweist, wie sich äußerer Veränderungen ungeachtet die akademischen Sitten dem Wesen nach gleich bleiben, wurde dem Basilius erlassen; ein höchst seltener Fall, wie Gregor bemerkt; er selbst scheint also keineswegs von der Regel ausgenommen worden zu seyn.

1) Bruderschaften, *φράτριαι*, heißen sie in Gregor. Carm. de vita suá. V. 215. p. 4. Die Vorsteher hießen *προστάται τοῦ χοροῦ*.

2) Orat. XLIII. 17 – 20. p. 783 — 785. Vielleicht kam hier auch Volkseifersucht zwischen den Armeniern und Cappadociern mit ins Spiel.

Theil anzueignen.[1] Ihre Lehrer waren vermuthlich die berühmten Sophisten Himerius und Proäresius.[2] Durch diese wurden sie besonders auf die reichen und blühenden Gefilde der altgriechischen Literatur geführt, deren vertrautere Kenntniß aus allen Schriften des Gregorius hervorleuchtet.

Wie verführerisch mußte sich ihnen oft das Heidenthum in dem liebenswürdigen Gewande der Dichtkunst und Philosophie darstellen. Vor ihnen standen verehrte Lehrer, welche die alte Religion mit aller einschmeichelnden Kunst der Beredsamkeit empfahlen und ihre Mythen durch den philosophischen Mysticismus, in welchen sie dieselben auflösten, und durch Allegorien weniger anstößig machten; rings um sie standen auf den Höhen und in den Thälern die heiteren, herrlichen Wohnungen der alten Götter, und wo sie hinblickten, traten ihnen diese selbst in freundlich lockenden oder ernsten, Ehrfurcht gebietenden Gestalten entgegen. Wirklich war Athen damals in Griechenland noch der reizendste Sitz des Heidenthums; nirgends hatte es so viele Freunde, so viele gewichtvolle und einflußreiche Lobredner. Es war nichts Geringes, unter diesen Verhältnissen ein guter Christ zu bleiben; auch wurden viele christliche Jünglinge hier für den alten Glauben gewonnen.[3] Gregorius und Basilius waren standhaft. Der

---

1) Diese Gegenstände werden wenigstens von Gregor selbst aufgezählt. Orat. XLIII. 23. p. 788 u. 789.

2) Dieß wird zwar, so viel mir bekannt ist, nirgends ausdrücklich gesagt, aber es läßt sich mit Wahrscheinlichkeit schließen. Gregor sagt von seinen Lehrern Orat. XLIII. 22. p. 787: *παρὰ τοσούτοις μὲν γὰρ οἱ ὑμέτεροι παιδευταὶ, παρ᾽ ὅσοις (ἠκούοντο) Ἀθῆναι.* Berühmte athenische Sophisten jener Zeit waren Himerius und Proäresius, deren Leben bekanntlich Eunapius beschrieben hat (das des letzteren weitläufig, das des ersteren nur kurz), und die überhaupt bekannt genug sind. Welche Verehrung Proäresius in seinem Zeitalter genossen, geht unter andern sehr anschaulich aus einem äußerst schmeichelhaften Briefe Julians an ihn hervor. Epist. 2. p. 373. Ihm setzten auch die Römer, da er von Constantius an sie gesandt war, eine Statue mit der Inschrift: Regina Rerum Roma Regi Eloquentiae. Eunap. in Proaeresio. p. 157. oder 90. Wyttenb. et Boissonad. und dazu die Anmerk. p. 382 u. p. 322. Ueber Proäresius ist auch zu vergleichen Sozom. h. e. VI. 17. Vielleicht hatte Gregor auch den ersten Sophisten des Zeitalters, Libanius, gehört; wenigstens sagt es Socrates, der übrigens Himerius und Proäresius bestimmt als seine athenienſischen Lehrer angiebt. Socrat. h. e. IV, 26. Doch charakterisiren sich Socrates Angaben über Gregorius als nicht ganz zuverlässig. Gregor konnte bei seinem ziemlich langen Aufenthalt in Athen mehrere Sophisten nach einander hören.

3) Orat. XLIII. 21. p. 787: *βλαβεραὶ μὲν τοῖς ἄλλοις Ἀθῆναι, τὰ εἰς ψυχήν. οὐ γὰρ φαύλως τοῦτο ὑπολαμβάνεται τοῖς εὐσεβεστέροις· καὶ γὰρ πλουτοῦσι τὸν κακὸν πλοῦτον, εἴδωλα, μᾶλλον τῆς ἄλλης Ἑλλάδος, καὶ χαλεπὸν μὴ συναρπασθῆναι τοῖς τούτων ἐπαινέταις καὶ συνηγόροις.*

christliche Sinn war ihnen von Haus aus zu tief eingeprägt, und kein poetischer und philosophischer Schimmer konnte die kräftigen Eindrücke streng christlicher Erziehung verwischen. Es war ihr Stolz, in dem heidnisch gesinnten Athen Christen zu seyn und Christen zu heißen. [1]) Sie blieben auch hier in fortwährender äußerer Gemeinschaft mit der Kirche; sie hatten bei ihrem einfachen Leben nur zweierlei Ausgänge, zu ihren Lehrern und, was ihnen theurer war, in die Kirche. Die Feste und Gelage der andern Jünglinge und das Theater, wo ihnen das Heidenthum in verführerischer Gestalt begegnen konnte, mieden sie strenge. So erhielt sich ihr Glaube nicht blos unangetastet, sondern er wurde durch die Versuchungen noch befestigt.

Basilius war anfänglich mit Athen unzufrieden gewesen; [2]) Gregorius beruhigte ihn, indem er ihm den rechten Gesichtspunct zeigte, wie er dieses Treiben ansehen müsse. Dieser und der oben schon berührte Umstand knüpfte ein engeres Verhältniß zwischen ihnen, welches bald so vertraulich wurde, daß sie ihr ganzes Leben zur Gemeinschaft einrichteten, zusammen wohnten, speisten und philosophirten. [3]) Aber nicht die Gemeinschaft des äußeren Lebens, sondern die des inneren war es, die sie auf immer an einander fesselte. Ihre Verbindung war auf gemeinsame Liebe Gottes und des Erlösers, auf gemeinsames Streben nach dem Göttlichen gegründet, und auf diesem ewigen Grunde ruhend trotzte sie den Stürmen der Zeit und den ertödtenden, erkältenden Misverhältnissen des Lebens. Wohl konnte sie, als eine menschliche Verbindung, gestört, aber nie konnte sie, als eine zugleich göttliche, zerstört werden. Noch als Greis, nachdem auch manches zwischen ihn und seinen Basilius gekommen war, spricht Gregorius von dieser Jugendfreundschaft mit jugendlicher Erhebung: [4]) „Wie soll ich ohne Thränen," sagt er in seiner Lobrede auf den Basilius, „dieser Verhältnisse gedenken? Gleiche Hoffnung entflammte uns nach einer Sache, die sonst die heftigste Eifersucht zu erregen pflegt, nach Gelehrsamkeit. Aber Neid war ferne von uns, nur ein wetteiferndes Streben erfüllte uns beide. Es war ein freundschaftlicher Kampf unter uns, nicht wer den ersten Preis davon trüge, sondern wer ihn dem andern

---

1) In der eben angeführten Stelle: *ἡμῖν δὲ τὸ μέγα πρᾶγμα καὶ ὄνομα, Χριστιανοὺς καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι.*

2) Orat. XLIII. 18. p. 784: *κενὴν μακαρίαν τὰς Ἀθήνας ὠνόμαζεν.*

3) Orat. XLIII. 19. p. 785.... *τηνικαῦτα ἤδη τὰ πάντα ἦμεν ἀλλήλοις, ὁμόστεγοι, ὁμοδίαιτοι, συμφυεῖς, τὸ ἓν βλέποντες.*

4) Orat. XLIII. 20. p. 785 u. 786.

zuerkennen dürfte; denn jeder achtete den Ruhm des Freundes für seinen eigenen. Wir schienen in der That nur eine Seele zu seyn, die zwei Körper belebte."[1] Eben so spricht Gregorius vortrefflich aus, wie ihre Freundschaft, aus Liebe zum Ewigen entsprungen, unzerstörbar seyn mußte:[2] „Die Liebe des Körpers, weil sie sich auf vergängliche Dinge bezieht, muß ebenfalls vergänglich seyn, gleich den Blumen des Frühlings. Auch die Flamme glüht nicht mehr, wenn der Brennstoff verzehrt ist, sondern erlischt mit ihm; eben so wenig erhält sich eine solche Liebessehnsucht, wenn ihr Zunder verbraucht ist. Aber eine göttliche und reine Liebe, weil sie sich auf unvergängliche Dinge bezieht, ist eben darum dauerhaft, und je mehr sie zum Anschauen der wahren Seligkeit gelangt, desto mehr fesselt sie an sich und verbindet unter einander die Liebhaber des Ewigen. Das ist das Gesetz der himmlischen Liebe. Ich fühle wohl, wie mich meine Begeisterung über die Zeit und über alle Schranken hinausträgt, und weiß selbst nicht, wie ich auf diese Worte gekommen bin, aber ich kann mich nicht enthalten, sie auszusprechen."

Wollen wir uns das liebevolle Verhältniß beider Männer vergegenwärtigen, so dient dazu besonders ihr Briefwechsel, aus welchem ich hier, da manches Einzelne noch künftig berührt werden muß, nur zwei Stellen mittheilen will, welche die überfließende Liebe des Gregorius zu Basilius schön bezeichnen: „Ich habe dich mir," schreibt er dem Freunde,[3] „zum Führer des Lebens und zum Lehrer des Glaubens, und was man sonst Schönes und Großes sagen mag, genommen, und behalte dich immer als solchen; und wenn noch ein anderer deinen Ruhm verherrlicht, so thut er es entweder mit mir oder nach mir; so ganz bin ich von deiner sanften Weisheit gefesselt, so ganz bin ich aus reinem Herzen der Deine. Und das ist kein Wunder. Denn je länger der Umgang, desto mehr Erfahrung; und je reichlicher die Erfahrung, desto gültiger das Zeugniß (das wir dem Freunde geben können). Wenn irgend etwas meinem Leben Werth gibt, so ist es dein Umgang, deine Freundschaft." Einen andern, mehr scherzhaften Brief, worin besonders auch die frohen Erinnerungen an Athen

---

1) Carmen de vita sua. V. 229. p. 4.

Τὰ πάντα μὲν δὴ κοινὰ, καὶ ψυχὴ μία,
Δυοῖν δέουσα σωμάτων διάστασιν.
Ὃ δ' εἰς ἓν ἡμᾶς διαφερόντως ἤγαγε,
Τοῦτ' ἦν, θεός τε καὶ πόθος τῶν κρεισσόνων.

Aehnlich Cicero: Amicitiae vis est in eo, ut unus quasi animus fiat ex pluribus. De amicit. cap. XXV.

2) Orat. XLIII. 19. p. 785.

3) Epist. 26. al. 20. p. 788.

erneuert werden, schließt Gregor mit den Worten: „Wer hat doch wohl irgend etwas auf der Erde je so bewundert, wie Gregorius dich? Ein Frühling ist unter den Jahreszeiten, eine Sonne unter den Gestirnen, ein Himmel, der alles umfängt; so gibt es auch für mich nur eine Stimme unter allen, und das ist die deinige; wenn ich in solchen Dingen ein Urtheil habe, und wenn mich die Liebe nicht blendet, was ich nicht glaube.“ Die Freundschaft zwischen Gregorius und Basilius war um so inniger, da sie, bei Uebereinstimmung in den höchsten religiösen und sittlichen Grundsätzen, durch Verschiedenheit der geistigen Individualitäten belebt wurde. Basilius war feuriger und mehr zur Lebensthätigkeit geneigt, Gregorius ruhiger und beschaulicher; so konnte einer den andern bewahren, damit er in seiner Richtung nicht zu weit ginge, und beide konnten sich gewissermaßen ergänzen.

In Athen machte Gregorius auch eine höchst merkwürdige Bekanntschaft, die ihm in der Folge nicht so erfreulich wurde, mit dem Neffen des Kaisers Constantius, dem Prinzen Julian, der bekanntlich nachmals selbst auf den Thron gelangte und eine kurze aber außerordentliche Rolle in der Weltgeschichte spielte. Dieser Prinz hielt sich damals mit seines argwöhnischen Oheims Erlaubniß auf einige Zeit um der Studien willen in Athen auf. Schon damals zeigte sich bei Julian eine besondere Vorliebe zu dem in jener Gegend vorzüglich blühenden Heidenthum und seinen Mysterien; er fühlte sich eben so sehr hingezogen zu den rhetorischen und philosophischen Vertheidigern des Heidenthums, als diese wieder, wie alle Verehrer der alten Religion, ihre Blicke mit hoffnungsvoller Erwartung auf den jungen und ausgezeichneten Fürstensohn richteten.[1] Es war also dem Gregorius, der auch selbst von sich gesteht, daß ihm der Scharfblick eines feinen Menschenkenners keineswegs zu Theil geworden, nicht besonders schwer, schon in jener Zeit von Julian das Schlimmste zu ahnen. Er beruft sich auf die, welche damals mit ihm in Athen waren, daß er, noch nicht lange mit Julian bekannt, über ihn die Worte ausgesprochen habe: „Welches Uebel erzieht sich hier das römische Reich!“[2] — Das, was ihn so strenge über diesen Jüngling urtheilen ließ, macht er uns selbst bemerklich in einer, wohl etwas übertriebenen Schilderung von Julians Wesen und äußerer Erscheinung: „Zum Propheten machten mich, sagt er,[3]) das

---

1) Ueber das Leben Julians in Athen giebt besonders Libanius bestimmtere Nachrichten. *Ἐπιτάφ. ἐπὶ Ἰουλιανῷ* p. 532. Reisk.

2) „*Οἷον κακὸν ἡ Ῥωμαίων τρέφει.*“

3) Orat. V. 23 u. 24. p. 161 u. 162.

Unstete seines Betragens, das Uebertriebene seiner Begeisterung; auch schien mir kein gutes Zeichen zu seyn, daß sein Nacken nicht fest war, daß er seine Schultern oft zuckend bewegte, daß sein Auge oft scheu umher irrte, und wie im Wahnsinn herumrollte, daß seine Füße nicht ruhig und fest standen; eben so wenig gefiel mir seine Nase, die Stolz und Verachtung athmete, die lächerlichen, von demselben Stolze zeugenden, Verdrehungen seines Gesichtes, sein unmäßiges, heftig aufschallendes Lachen, sein Nicken und Kopfschütteln ohne allen Grund, seine stockende, durch Athmen unterbrochene Rede, seine abspringenden und unsinnigen Fragen, und nicht bessere Antworten, die sich oft selbst widerstritten, und ohne alle wissenschaftliche Ordnung zum Vorschein kamen." [1]) Wenn wir das, was bei dieser Schilderung eine sehr lebhafte Abneigung in die Feder gab, abziehen, so bleibt uns das Bild eines unruhigen, feurigen, innerlich unaufhörlich thätigen und bewegten, nach außen aber sich verstellenden, [2]) im Gefühl seiner Kraft übermüthigen Menschen, dessen genialen Anlagen eine angemessene Bildung fehlte, welche sie geordnet und zum rechten Ziele gelenkt hätte.

---

1) Es ist nicht uninteressant, hiermit zu vergleichen, was uns Julian selbst über seine äußerliche Erscheinung sagt. Er hielt, besonders als Kaiser, augenscheinlich sehr viel auf eine eigene Art von Repräsentation, und liebte die strenge Rauheit eines Cynikers mit der Würde eines alten Helden zu verbinden. Mit selbstgefälliger Behaglichkeit spricht er (Misopogon pag. 338 seqq.) von seinem struppigen Haare, von seiner zottigen Brust, von seinem langen borstigen Barte, womit er die Natur noch strafe, daß sie sein Gesicht nicht schöner gebildet. Ja er scheut sich sogar nicht, seiner dintenbefleckten Hände, seiner langen Nägel, und selbst der kleinen Bewohner, die wie das Wild in seinem Barte haußten, rühmliche Erwähnung zu thun. Weit anständiger, als er sich selbst, beschreibt ihn Ammianus Marcellinus XXV, 4. Mediocris erat staturae, capillis, tanquam pexisset, mollibus, hirsuta barba in acutum desinente vestitus, venustate oculorum micantium flagrans, qui mentis ejus angustias indicabant, superciliis decoris, et naso rectissimo ore paullo majore, labro inferiore demisso, opima et incurva cervice, humeris vastis et latis, ab ipso capite usque unguium summitates liniamentorum recta compage, unde viribus valebat et cursu. An einer andern Stelle bemerkt Ammianus noch einige Eigenschaften, welche mit Gregors Beschreibung mehr übereinstimmen: Levioris ingenii .... linguae fusioris et admodum raro silentis.

2) Daß Julian die Verstellungskunst frühe geübt, und während er dem Heidenthum schon ganz geneigt war, äußerlich noch den Christen gespielt habe, ist nicht etwa blos gehässiger Verdacht christlicher Schriftsteller (Gregor. orat. IV. 30. p. 90 u. 91.), sondern wird auch von Heiden ausdrücklich zugegeben. Ammian. Marcellin. XXI. 2. Vergl. mit lib. XXII. cap. 5. Auch der Lobredner und Freund Libanius leugnet Julians Verstellung nicht, sondern sucht sie nur durch einen schlechten Witz zu entschuldigen: *Αἴσωπος δ' ἐνταῦθα μῦθον ἂν ἐποίησεν, οὐκ ὄνον λεοντῇ κρύπτων, ἀλλ' ὄνου δορᾷ τὸν λέοντα· κἀκεῖνος ᾔδει μὲν, ἃ εἰδέναι κρεῖττον, ἐδόκει δὲ τὰ ἀσφαλέστερα. Ἐπιτάφ. ἐπὶ Ἰουλιαν.* p. 528. Reisk.

Der Aufenthalt der Freunde Basilius und Gregorius in Athen scheint geraume Zeit gedauert zu haben, wie man denn überhaupt damals die Studienzeit weit länger auszudehnen pflegte, als jetzt. Gregor kam als eben aufblühender Jüngling nach Athen und verließ es ungefähr dreißig Jahre alt.[1]) Ein so langer Aufenthalt machte den meisten Jünglingen Athen sehr theuer, und den Abschied ungemein schwer.[2]) Den beiden Freunden wurde die Trennung noch auf eine besondere Weise dadurch erschwert, daß Lehrer und Mitschüler sie durchaus in Athen festhalten wollten. Gregorius mußte auch alles Widerstrebens ungeachtet zurückbleiben, während Basilius, der triftigere Gründe zur schnellen Abreise hatte, in das Vaterland zurückkehrte. Es scheint der Wunsch derer, die Gregor zurückhielten, gewesen zu seyn, daß er selbst als Lehrer der Beredsamkeit in Athen auftreten sollte;[3]) allein diese Lebensart mochte dem Sinne Gregors nicht entsprechen, denn kaum war Basilius abgereist, so sehen wir auch Gregorius dem Freunde folgen. Er nahm den Weg nach seinem Vaterland über Constantinopel, wo er ohne Verabredung mit seinem Bruder Cäsarius zusammentraf, der von Alexandrien aus, wo er in den letzten Jahren studirt hatte, ebenfalls auf der Rückkehr ins Vaterhaus begriffen war.[4]) Cäsarius hatte sich dem Studium der Naturwissenschaften und Arzneikunde gewidmet, und scheint sich damals schon einen ausgezeichneten Ruf erworben gehabt zu haben; denn man machte ihm die vortheilhaftesten Vorschläge, wenn er in Constantinopel bleiben wollte. Allein über alle lockenden Aussichten siegte in Cäsarius Herz die brüderliche und kindliche Liebe; er konnte sich nicht entschließen, seinen Bruder allein zu den Aeltern heimkehren zu lassen. Oft hatte die alte Mutter Nonna gewünscht, und Gott im Gebete darum angefleht, daß ihre beiden Söhne gemeinschaftlich das älterliche Haus wieder betreten möchten. Dieser Wunsch wurde ihr jetzt

1) Carmen de vita s. V. 112 u. 239. p. 2 u. 4.

2) Carmen de vita s. V. 242. p. 4 seqq. Orat. XLIII. 24. p. 789. *Οὐδὲν γὰρ οὕτως οὐδενὶ λυπηρόν, ὡς τοῖς ἐκεῖσε συννόμοις, Ἀθηνῶν καὶ ἀλλήλων τέμνεσθαι.*

3) Mehrere Lebensbeschreiber Gregors nehmen (auf die Angabe des Presbyter Gregorius hin, welcher sagt: *Γρηγόριος δὲ ἀπροὶξ κατείχετο τοῖς Ἀθηναίων φοιτηταῖς, μήτε τὴν ἔξοδον αὐτῷ συγχωροῦσι, καὶ παιδεύειν αὐτοὺς ἐκλεπαροῦσι, τόν τε σοφιστικὸν θρόνον παρακαλοῦσι δέχεσθαι*) geradezu an, die Mitschüler Gregors hätten ihn nur zurückgehalten, damit er selbst den Sophisten-Lehrstuhl besteigen möchte. Allein Gregor selbst drückt sich darüber nicht mit hinlänglicher Bestimmtheit aus. Er sagt Carmen de vita s. V. 256.

Ὡς δή λόγων δώσοντες ἐκ ψήφου κράτος.

4) Orat. VII. 5. 6. 7. 8. p. 201—204.

erfüllt. Sie kehrten beide wohlbehalten, tüchtig fürs Leben ausgerüstet in die Arme der Aeltern zurück.

In dem bisherigen Bildungsgange Gregors finden wir beinahe schon alle Keime zu dem gelegt, was sich nachher aus ihm entwickelte. Mit vorzüglichen Gaben verband er schon von Natur einen ernsten Sinn; fromme und strenge Erziehung wendete ihn noch mehr von der Außenwelt ab und der inneren Welt zu; er lernte sich von der Kindheit an als dem Dienste Gottes geweiht betrachten, und die Wissenschaft als Mittel zu diesem Zweck ansehen. Für das Studium der Beredsamkeit begeisterten ihn alle Lehranstalten, die er besuchte. Der Aufenthalt in Alexandrien flößte ihm Neigung zum Platonismus, Vorliebe für Origenes und origenianische Theologie und Exegese, Verehrung gegen Athanasius und seine dogmatischen Grundsätze ein. In Athen wurde er noch vertrauter mit griechischer Literatur und Philosophie, und gewandter in der gangbaren Dialectik und Rhetorik; seine Abneigung gegen das schimmernde Heidenthum wurde stärker, seine Liebe zu dem einfachen innerlichen Christenthum fester. Auch wurde hier schon jene innige Freundschaft mit Basilius geschlossen und der Grund zum Widerwillen gegen Julian gelegt; zwei Dinge, die auf sein ganzes Leben einen außerordentlichen Einfluß hatten.

Zweiter Abschnitt.

Gregorius Leben in Cappadocien, theils in der Einsamkeit, theils in öffentlichen Kirchengeschäften. Ungefähr vom Jahre 360—379, also von seinem 30ten bis zu seinem 49ten Lebensjahre.

Chronologischer Ueberblick. Der Anfang dieses Abschnittes fällt noch in die Regierungszeit des Constantius, welcher jedoch bald vom Schauplatz abtrat. Eben in der Zeit, da Gregor aus Athen in die Heimath zurückgekehrt war, wurde Julian (J. 360) von den gallischen Legionen in Paris zum Augustus ausgerufen. Im November des J. 361 starb Constantius und Julian bestieg den kaiserlichen Thron. Vermuthlich um dieselbe Zeit, auf Weihnachten 361 ward Gregor von seinem Vater zum Presbyter geweiht. Als Julian schon im J. 363 seinen frühen Tod im Perserkriege gefunden hatte, wurde die Reihe christlicher Kaiser nicht wieder unterbrochen. Jovian, auf die Seite der Athanasianer hinneigend, dabei aber alle Partheien duldend, regierte nur 7 Monate. Ihm folgte (364) Valentinian, der seinen Bruder Valens zum Mitregenten annahm. Valentinian im Abendlande, tolerant oder indifferent, vergönnte den Anhängern der Homousie den Sieg. Valens im Morgenlande begünstigte die Arianer, und verfolgte die Gegenparthei. Das nicänische Bekenntniß hatte indeß kräftige Vertheidiger, im Abendlande Damasus (seit 366 Bischof von Rom), Ambrosius (seit 374 Bischof von Mailand), im Morgenlande noch eine Zeit lang Athanasius († 373) und sodann seinen Nachfolger auf dem alexandrinischen Stuhle, Petrus; außerdem hauptsächlich Basilius, seit 370 Bischof von Caesarea in Cappadocien, dessen Bruder Gregorius von Nyssa, und unsern Gregorius von Nazianz. Valentinian † im J. 375, Valens 378. Dem ersteren folgten seine Söhne, Gratian und Valentinian II, welche, nach dem Tode des Valens, den Theodosius im J. 379 zum Mitregenten annahmen.

---

1. Verschiedene Geistesrichtung des Gregorius und seines Bruders Caesarius.

Schon von Natur waren beide Brüder mit sehr verschiedenen geistigen Anlagen begabt, aber jetzt ging durch freie Selbstbestimmung ihre Lebensrichtung noch weiter auseinander. Wohl waren beide gleichmäßig mit vorzüglichen Talenten ausgestattet, lebendigen, leichtfassenden Geistes, durch Erziehung von frühester Jugend an zu unermüdeter Thätigkeit in den Wissenschaften

gewöhnt; aber Gregorius neigte von der Kindheit an mehr zum Ernst, zur Entsagung, zur Abgezogenheit von weltlichen Dingen; Caesarius entwickelte sich mehr zum Weltmann, ohne jedoch die frommen Grundsätze, die er im älterlichen Hause empfangen hatte, zu verleugnen; jener wendete sich mit seinem Denken und Streben der unsichtbaren Welt zu und wurde Theologe, dieser der sichtbaren und wurde Naturforscher und Arzt. Beiden Brüdern war durch Erziehung Frömmigkeit als die Grundlage ihres ganzen Wesens eingepflanzt; aber diese Grundgesinnung wirkte und äußerte sich bei beiden sehr verschieden; dem Caesarius war sie eine bald heller, bald auch getrübter brennende Leuchte auf den vielfach verschlungenen Pfaden eines, theils vom Glück begünstigten, theils auch durch Unglücksfälle erschütterten, Lebens; dem Gregorius wurde sie ein verzehrendes Feuer, das sein ganzes Wesen durchglühte, und frühe schon, wenn auch nicht alles, doch das meiste in ihm vertilgte, was uns an den Freuden und Genüssen der Welt mit Lust Antheil nehmen läßt. Caesarius war zum thätigen Leben geneigt und übernahm verschiedene Aemter, Gregorius hatte eine unüberwindliche, nur zu sehr vorherrschende Neigung zum einsam beschaulichen Leben, er konnte sich nur mit Mühe selbst zur kirchlichen Wirksamkeit entschließen, sein Blick eilte über Alles hinweg zur ruhigen Betrachtung göttlicher Dinge.

Caesarius hatte nur eine kurze Zeit den Aeltern und dem Vaterlande gewidmet, als ihn jene glänzenden Versprechungen und Aussichten wieder nach Constantinopel lockten. So begreiflich dieß von einem jungen Manne ist, der mit Wissenschaft und feinerer Weltbildung ausgerüstet nicht in einem abgelegenen Städtchen der Provinz begraben seyn, sondern gern in eine größere Laufbahn eintreten wollte, so wurde doch dieser Schritt von den Seinigen, namentlich von seinem Bruder, nicht vollkommen gebilligt; er fürchtete, die Tugend und Frömmigkeit des Caesarius möchte auf dem schlüpfrigen Boden des Hoflebens wanken. Der Glanz verblendete den jungen Gregorius nicht, denn er hielt es für größer: „bei Gott der letzte, als bei einem irdischen Könige der erste zu seyn;“ auch sah er wohl ein, daß die Handlungsweise seines Bruders, obwohl derselbe als Hauptgrund für seinen künftigen Aufenthalt am Hofe die schöne Absicht angab, von dortaus für sein Vaterland desto nützlicher zu wirken, von Ehrgeiz nicht frei sey.[1]) Indeß ist doch Gregorius auch

1) Orat. VII. 9. p. 203 u. 204. — — *Μετὰ τοῦτο δόξης ἐπιθυμία, καὶ τοῦ προστατεύειν τῆς πόλεως, ὥς ἐμέ γε συνέπειθεν, τοῖς βασιλείοις δίδωσιν, οὐ πάνυ μὲν ἡμῖν φίλα ποιοῦντα, καὶ κατὰ γνώμην. κ. τ. λ.*

wieder mild genug, seinen Bruder wegen dieses Schrittes nicht strenge zu tadeln. Kaum war Caesarius in Constantinopel angekommen und hatte eine kleine Probe seiner medicinischen Kenntnisse abgelegt, so wurde er vom Kaiser Constantius, in dessen mistrauisch bedächtigem Character es sonst nicht lag, einen noch Unbekannten schnell zu hohen Würden zu befördern, unter seine Leibärzte aufgenommen, und mit ausgezeichneter Achtung behandelt.[1]) Seine gefälligen Sitten machten ihn zum Liebling des Kaisers und der mächtigsten Männer am Hofe. Aber alles Glück konnte die tiefen Eindrücke einer ernsten Erziehung in seinem Gemüthe nicht vertilgen. Auch hier am Hofe war es der Stolz des Caesarius, den Namen eines Christen nicht nur zu führen, sondern auch durch die That zu verdienen; und, was besonders erfreulich ist, Gregorius rühmt an seinem Bruder am meisten die Eigenschaft, die den Grundzug im Wesen ihres Vaters bildete, die aber unter solchen Verhältnissen so selten rein bewahrt zu werden pflegt, hohe und ungeheuchelte Einfalt.[2])

Gregorius, während sein Bruder jetzt erst in die Welt eintrat, fühlte schon Neigung sich aus derselben zurückzuziehen. Sein Wissensdurst war nun zum Theil gestillt und es erwachte in ihm eine höhere Sehnsucht. Seine Liebe zur stillen Contemplation entwickelte sich mit voller Kraft, und wenn man nicht leugnen kann, daß Gregor seinem Hange zu beschaulicher Einsamkeit zu viel nachgab, so muß man auch auf der anderen Seite nicht übersehen, daß es contemplative Naturen gibt, Menschen, die stets, sie mögen wollen oder nicht, vermöge eines geistigen Naturtriebes zur abgeschiedenen Betrachtung des Uebersinnlichen hingezogen werden, während andere eine eben so gewaltige innere Kraft ins Leben hineinführt und zum Handeln antreibt. Jene contemplative Richtung, die ja immer auch nur die besondere

---

1) Orat. VII. 10. p. 204. *Τάττεται μὲν γὰρ τὴν πρώτην ἐν ἰατροῖς τάξιν, — — κἂν τοῖς φίλοις τοῦ βασιλέως εὐθὺς ἀριθμούμενος, τὰς μεγίστας καρποῦται τιμάς.* Dies war keine geringe Auszeichnung bei Constantius, denn dieser Kaiser war in der Wahl der Menschen für seine nähere Umgebung höchst mißtrauisch und bedenklich. Ammianus Marcellin. XXI, 16. (Constantius) examinator meritorum nonnumquam subscruposus, palatinas dignitates velut ex quodam tribuens perpendiculo, et sub eo n e m o celsum aliquid in regia r e p e n t i n u s adhibitus est vel incognitus. Das nemo Ammians könnte uns fast an dem Berichte Gregors zweifeln machen, allein es ist wohl nicht so ganz strenge zu nehmen, daß nicht eine oder die andere Ausnahme zugegeben werden könnte. Zudem ist die Stellung, welche Caesarius anfänglich einnahm, vielleicht nicht einmal unter die Aemter und Würden zu zählen, die Ammianus zunächst im Sinne hat.

2) Orat. VII. 10. p. 204 u. 205. — — *ὡς μηδὲν εἶναι καὶ τὴν Κράτητος ἁπλότητα πρὸς τὴν ἐκείνου θεωρουμένην.*

Anlage weniger Menschen ist, muß man für sich gelten lassen, sobald sie sich nur nicht als höhere Frömmigkeit geltend machen und ihre Art und Weise zum allgemeinen Gesetz für viele erheben will. In diesem Sinn finden wir auch die Neigung zur Einsamkeit, welche Gregor oft unwiderstehlich beherrschte, nicht so verwerflich, als sie Manchem erscheinen möchte.

---

2. Gregorius entwirft sich seinen Lebensplan.

Nach seiner Zuhausekunft sollte Gregorius auch in die Kreise des bürgerlichen Lebens gezogen werden. Man verlangte von dem tüchtig ausgebildeten jungen Manne, daß er Proben seiner Studien in der Beredsamkeit ablege, daß er als Lehrer dieser Kunst aufträte, oder wohl gar die Laufbahn eines öffentlichen Sachwalters einschlage. [1]) Gregorius gab zwar insofern nach, als er einigemal vor Zuhörern sprach, [2]) aber zum Lebensgeschäft eines Sophisten oder gerichtlichen Redners konnte er sich seinem Sinn gemäß nicht entschließen. Ihm winkte ein anderes Ziel, zu dessen Erstrebung er sich jetzt aufs neue feierlich durch das Taufgelübde verband.

Der alte Biograph des Gregorius [3]) versetzt in diesen Zeitpunct die Taufe desselben, und wir haben, obgleich uns sonst bestimmtere Nachrichten fehlen, keinen hinreichenden Grund, an dieser Angabe zu zweifeln. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß Gregorius eben durch diese heilige Handlung, die ihm so wichtig

---

1) Sokrates hist. eccl. IV, 26. Wenn wir auch Sokrates etwas zweideutiges Zeugniß nicht hätten, so wäre es für sich wahrscheinlich, denn es war dies die gewöhnliche Laufbahn junger Männer, die sich für die Beredsamkeit ausgebildet hatten.

2) Orat. XLIII. 25. p. 790. Carm. de vit. sua. V. 265. p. 5.
Ἦλθον. λόγους ἔδειξα, τὴν τινῶν νόσον
Ἔπλησ᾽ ἀπαιτούντων με τοῦθ᾽ ὥς τι χρέος.

3) Gregorius Presbyter, unmittelbar nachdem er die Zuhausekunft unseres Gregorius berichtet, fügt hinzu: *καὶ πρῶτον μὲν τὸ θεῖον λαμβάνει βάπτισμα ὁ καὶ πρώην τῇ δυνάμει πεφωτισμένος.* In den Schriften Gregors selbst finde ich keine ganz deutliche Spuren, daß seine Taufe gerade in diesen Zeitpunct zu verlegen sey, und man könnte sich sogar wundern, daß er, einmal der Gefahr des Seesturmes entronnen, sich nicht sogleich taufen ließ, und sich wieder (ungefähr 10 Jahre hindurch) der Möglichkeit aussetzte, ungetauft zu sterben. Allein es scheint, daß er die Taufe bis zu dem Zeitpuncte verschieben wollte, da er sich eine Lebensart — nach seinem Wunsche eine einsam-beschauliche — gewählt haben würde, in welcher er, dem Triebe seines Gemüthes gemäß, ganz ausschließlich dem Dienste Gottes würde leben können.

war, besonders veranlaßt wurde, seinem Leben von nun an eine noch ernstere und strengere Richtung zu geben, wie wir es auch bei mehreren andern Kirchenlehrern finden, daß sie mit der Taufe einen neuen Abschnitt ihres Lebens begannen, und von da an das Ziel ihres Strebens bestimmter ins Auge faßten und fester verfolgten. Außerdem daß er bei seiner Taufe das Gelübde ablegte, niemals zu schwören,[1]) faßte er wiederholt den heiligen Entschluß, alle Kunst und Wissenschaft, die er besäße, alle Kraft Leibes und der Seele einzig und allein Gott und der Verbreitung des Reiches Christi zu weihen. Seine Beredsamkeit sollte nur

---

1) Carmen de vit. s. V. 1102. p. 18.

— — — καὶ γάρ εἰμ᾽ ἀ ἀνώμοτος,
Ἐξ οὗ λέλουμαι πνεύματος χαρίσματι.

Gregorius Presbyter unterläßt auch nicht diesen Umstand zu bemerken. Zwar kommen in Gregors Schriften einige sehr feierliche, eidliche Betheurungen vor (z. B. Orat. XXVI. 1. p. 471.); allein es scheint, daß diese mehr als Ausdrücke des höchsten rednerischen Schwunges, denn als eigentliche Schwüre betrachtet werden müssen. Gregor spricht ganz klar den Grundsatz aus, daß er den Eid als etwas den Christen überhaupt verbotenes ansehe. Orat. IV. 123. p. 146. Er hatte es also mit den ausgezeichnetsten Kirchenlehrern der früheren Jahrhunderte und seiner Zeit gemein, den Eid als den Christen nicht geziemend, zu verwerfen. S. Stäudlins Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide. Götting. 1824. p. 72. ff. Ueber die Gründe dieser Ueberzeugung erklärt er sich zwar nicht näher, aber ohne Zweifel glaubte er, daß Christus den Eid ganz verboten habe, und daß der Christ so durchaus wahrhaftig seyn solle, daß es bei ihm keines Eides bedürfe. Vielleicht wirkte bei Gregor auch die Rücksicht mit, die wir von seinem Freunde Basilius ausgesprochen finden: daß wer gar nicht schwöre, auch nicht in Gefahr komme, falsch zu schwören. Wenigstens scheint darauf die Stelle Orat. IV. 123. p. 146. hinzudeuten: *ἐπίορκον δὲ (χωρῆσαι ἢ) ὀμόσαι οὕτω δεινὸν καὶ ὑπέρογκον, ὥστε καὶ τὸν ὅρκον μόνοις ἡμῖν τυγχάνειν ἀπώμοτον.* Merkwürdige Aeußerungen über den Eid finden sich in Gregors 219tem Briefe an Theodorus p. 908. wo er auseinander setzt, daß eine schriftliche Verpflichtung, wenn gleich ohne Verwünschungen, so verbindlich sey, als ein mündlicher Eid, und zugleich seinen Begriff vom Eid aufstellt: *παίζουσιν οἱ πολλοὶ ἑαυτοὺς κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον. τοὺς μὲν κατὰ τῶν ἀρῶν προκειμένους, ὅρκους νομίζοντες, τοὺς ἐγγράφους δὲ δίχα ἀναθεμάτων* (so muß wohl statt des sinnlosen *δίχα τῶν θερμάτων* gelesen werden) *ἀφοσίωσιν, ἀλλ᾽ οὐχ ὅρκον ὑπολαμβάνοντες· πᾶν γὰρ τὸ μὲν τῶν χρεῶν χειρόγραφον δεσμεῖν πλέον τῆς ἁπλῆς ὁμολογίας· τὸν δὲ ἐγγεγραμμένον ὅρκον, ἄλλο τι ἢ ὅρκον ὑποληψόμεθα; καὶ συντόμως εἰπεῖν, ὅρκος ἡμῖν ἐστιν ἡ τοῦ ἐπερωτήσαντος καὶ πεισθέντος πληροφορία.* Gregor will, wie ich glaube, sagen: eine schriftliche Verpflichtung ist bindender als eine einfache mündliche Zusage, und kommt dem Eid näher oder gleich, wenn auch damit keine *ἀραὶ καὶ ἀναθέματα* verbunden sind; sie soll also ebenso heilig gehalten werden, wie ein mündlicher Eid; denn der Eid überhaupt ist ja nichts anders, als das, was dem Fragenden und Glaubenden volle Gewißheit und feste Ueberzeugung gewährt. — In dieser Beziehung konnte denn auch Gregor sagen, daß die Christen nicht schwören sollen, weil ihre (als vollkommen wahrheitsliebender, glaubwürdiger Menschen) einfache Versicherung schon den höchsten Grad von Gewißheit für jeden haben müsse.

Gott und der Wahrheit dienen. „Diese bringe ich Gott dar," sagte Gregor sehr schön [1]) von seiner Rede und Redekunst, „diese weihe ich ihm, das Einzige, was mir übrig geblieben ist und wodurch ich reich bin. Alles Uebrige habe ich auf das Gebot des Geistes verlassen, um die kostbare Perle zu gewinnen und der Kaufmann zu werden, der um das Kleine und Vergängliche das Große und Ewige eintauscht. Nur das Wort (die Redekunst) halte ich noch fest, als Diener des Wortes, und dieses Besitzthum werde ich nie geflissentlich vernachlässigen. Und da ich alle irdische Ergötzung gering achte, so hat sich, nach Gott, alle meine Liebe darauf beschränkt; oder vielmehr auf diesen (Gott) allein, denn die Rede erhebt ja zu Gott durch Einsicht, durch sie allein wird Gott auf die rechte Weise ergriffen, bewahrt und in uns zum Wachsthum gebracht." [2])

Indem Gregorius auf diese Weise dem, was ihn bisher so kräftig in Anspruch genommen hatte, entsagend sich ganz dem Dienste Gottes hinzugeben beschlossen hatte, war es ihm nur zweifelhaft, wie er, um dieses Ziel am gewissesten zu erreichen, sein Leben zunächst anordnen sollte. Dem Genuß der Welt zu entsagen, war sein entschiedener Vorsatz; aber es zeigten sich ihm dabei zwei Wege: sollte er sich ganz aus der Welt zurückziehen, wie so manche heilige Männer des Alterthums, ein Elias, Johannes und andere, wenigstens auf einige Zeit gethan hatten? Oder sollte er, in der menschlichen Gesellschaft fortlebend, bei sich selbst und bei andern gegen alles Weltliche ankämpfen? Bei jener gänzlichen Zurückgezogenheit aus der Gesellschaft, so dachte [3]) er, kann man wohl in stiller Betrachtung göttlicher Dinge sich selbst und seiner Heiligung leben, aber man wird dabei dem Gemeinwesen nicht nützlich, man ist für andere todt — bleibt man dagegen in der gesellschaftlichen Verbindung, so kann man sich zwar andern ganz hingeben, aber man lebt sich selbst nicht, und ist in ewiger Unruhe des Geistes. So stand ihm Vortheil

---

1) Orat. VI. 5. p. 181.

2) ...ᾧ δὴ καὶ μόνῳ θεὸς καταλαμβάνεται γνησίως, καὶ τηρεῖται, καί ἐν ἡμῖν αὔξεται — d. h. die aus der wahren Erkenntniß hervorgehende Rede ist das einzige Mittel, uns das Göttliche zum klaren Bewußtseyn zu bringen, es in uns rein zu bewahren, und im Wachsthum zu erhalten. Wie erfreulich ist es in einer Zeit, da der äußerliche Dienst schon stark in die Kirche einzudringen begann, eine so kräftige Stimme für den ausschließlichen Werth des Wortes, der lebendigen Rede, als des wahrsten Geistesausdrucks, als des kräftigsten Geisterregungsmittels zu vernehmen!

3) Carmen de vit. s. V. 280—311. p. 5.

und Nachtheil beider Lebenswege vor der Seele; er wünschte das Gute von beiden zu verbinden, das Schlimme zu meiden, obwohl ihn, wenn er ganz seiner Neigung gefolgt wäre, ein geheimer Zug seines Wesens mehr zu stiller Einsamkeit eingeladen hätte.[1]) Er blieb also vor der Hand in seinen bisherigen Verhältnissen, um so mehr, da ihm hier auch der Gebrauch und das Studium der heiligen Schriften[2]) mehr zu Gebote stand, und, was ihm eine besonders wichtige Rücksicht war, da er zu Hause seinen greisen Aeltern zum Trost und zur Freude, vornehmlich seinem schon nicht mehr so rüstigen Vater zur Unterstützung in seinem Amte dienen konnte.[3]) Zugleich aber lebte Gregorius in der ganzen Strenge eines einsamen Ascesen. Alles was man nur weichlich nennen konnte, selbst erlaubte Genüsse, wenn sie nur von ferne den Sinnen schmeichelten, schienen ihm verwerflich. Er ging darin so weit, daß er selbst die Musik als etwas sinnlich wohlthuendes mied.[4]) Seine Speise war Brod und Salz, sein Trank Wasser, seine Schlafstelle die blose Erde, sein Gewand von grobem und rauhem Zeug.[5]) Den Tag füllte Arbeit aus, einen großen Theil der Nacht Gebete, Gesänge und heilige Betrachtungen. Sein früheres nichts weniger als ausschweifendes, nur nicht eben so strenges Leben schien ihm verwerflich, sein früheres Lachen kostete ihn jetzt manche Thräne. Stillschweigen und ruhige Selbstbetrachtung war ihm Gesetz und Genuß. Mit einem Wort, Gregor warf sich nun mit dem ganzen Feuereifer der Jugend in eine Ascese, die freilich das Christenthum, dem es nicht um körperliche Abtödtung, sondern um das geistige Opfer der Gesinnung zu thun ist, nicht verlangt, die aber in jener Zeit auch dem Wohlgesinntesten so leicht als wesentlich zur Frömmigkeit gehörig erscheinen konnte, und bei Gregorius wenigstens nicht

1) Gregor, obwohl mehr zum contemplativen Leben geneigt, war doch weit entfernt, den Werth des practischen zu verkennen, oder zu leugnen, daß eben zu diesem letzteren die Mehrzahl der Menschen bestimmt sey; er wollte, daß hier jeder nach ursprünglicher Neigung wähle. Tetrastichon I. p. 156.

Πράξιν προτιμήσειας, ἢ θεωρίαν;
Ὄψις τελείων ἔργον, ἡ δὲ πλειόνων.
Ἄμφω μέν εἰσι δεξιαί τε καὶ φίλαι.
Σὺ δὲ πρὸς ἣν πέφυκας, ἐκτείνου πλέον.

2) Carmen de vit. s. V. 296. p. 5.

3) Carm. de vit. s. V. 311—320. p. 5 u. 6.

4) Carm. 1. V. 70. p. 32.

Οὐ μούσης ἀταλοῖς ἐνὶ κρούμασι θυμὸν ἰάνθην.

5) Carm. 1. V. 75. p. 32. Carm. LIV. V. 153—175. In diesem Gedichte empfiehlt er vornehmlich auch das mit Betrachtungen verbundene Stillschweigen als nützliche Uebung.

in selbstgenügsame Werkheiligkeit ausartete. Wenn Gregorius hierbei auch von der Entsagung weltlichen Besitzes spricht, so ist dies wohl nur so zu verstehen, daß er vieles den Armen mittheilte und überhaupt seine Seele mehr und mehr von der Lust an irdischen Gütern losriß; an ein eigentliches Verzichtleisten oder Wegschenken, wie wir es bei Antonius und andern finden, dürfen wir deswegen nicht denken, weil Gregorius noch nicht Herr seines Vermögens war und weil wir ihn auch nach seiner Aeltern Tode aus mehreren Verhältnissen und selbst aus seinem höchstwahrscheinlich ächten Testamente als einen wohlhabenden Mann kennen lernen.

Eine Hauptrücksicht, welche unsern Gregorius von gänzlicher Einsamkeit zurückhielt, entsprang, wie bemerkt, aus kindlich frommer Gesinnung gegen seine Aeltern.[1] Er wollte seinen Vater unterstützen und sollte es jetzt auch in Beziehung auf das Hauswesen thun. Daraus erwuchsen ihm aber unendliche Widerwärtigkeiten. Niemand war weniger geeignet als er, einem Hause vorzustehen, ein rohes Gesinde in Ordnung zu halten, ein nicht unbedeutendes Vermögen zu verwalten, und in Nothfällen auch einen Proceß mit den erforderlichen Rücksichten und Klugheiten durchzuführen. Lieber hätte er sein ganzes Vermögen den Armen geschenkt, als Tage lang vor Gerichten zu stehen, das Geschrei der Mäkler, der amtlichen Beitreiber und ähnlicher Personen zu hören. Er beklagt sich bitterlich über diese Dinge;[2] und seine Seele, die gerne den Flug zum Höheren genommen hätte, wurde dadurch oft so unangenehm zur Erde gezogen, daß es ihm schwer war, sich in der sanften, ruhigen und besonders in der demüthig ergebenen Stimmung zu halten, die er als die allein würdige erkannte.

---

3. Gregorius in der Einsamkeit.

Auf diese Weise mußte sich in Gregors Seele allmählig eine stärkere Sehnsucht nach vollkommener Zurückgezogenheit erzeugen. Schon in Athen war ein einsam ascetisches Leben sein höchster Wunsch gewesen, und er hatte seinem Freunde Basilius versprochen,

1) Carm. de rebus suis. V. 135—141. p. 33.

2) Carm. de reb. s. V. 140—160. p. 34.
Καὶ γὰρ πυκιναί με καὶ ἀργαλέαι μελεδῶνες — —
Οὐρανόθεν κατάγουσιν ἐπὶ χθόνα μητέρ᾽ ἐμοῖο.

sich mit ihm an einen stillen Ruheplatz zurückzuziehen. Dieser hatte sich, nachdem er durch Reisen in den Morgenländern, besonders Syrien, Palästina und Aegypten, noch eine höhere Verehrung für das Mönchsleben gefaßt, ein einsames Asyl im Pontus bereitet und mehrere Gleichgesinnte um sich versammelt;[1]) vorzüglich aber wünschte er jetzt seinen alten Genossen Gregorius bei sich zu sehen, und lud ihn mit dringender Herzlichkeit zu sich ein. Gregorius, wie gerne er wollte, konnte nicht sogleich folgen, und antwortete dem Freunde entschuldigend:[2]) „Ich habe, ein redliches Bekenntniß abzulegen, mein Versprechen nicht gehalten, das ich dir schon während unseres freundschaftlichen Zusammenlebens in Athen gegeben, mein Versprechen nemlich, mit dir auf eine philosophische[3]) (ascetische) Weise zu leben. Aber wahrlich, ich habe mein Wort ungern gebrochen und nur weil eine höhere Pflicht, die mir Pflege meiner Aeltern gebot, die untergeordnete Pflicht der brüderlichen Freundschaft beschwichtigte." Sodann verspricht Gregorius, wenigstens einen Theil seiner Zeit abwechselnd bei Basilius zuzubringen.

Es wurden über diesen Gegenstand zwischen beiden Freunden noch mehrere scherzhafte Briefe gewechselt, in welchen sich beide die Widerwärtigkeiten ihres Aufenthalts in launigem Ton und mit lebhaften Farben schildern.[4]) Es mag nicht überflüssig seyn, aus einigen anderen ernsteren Briefen der Freunde Stellen auszuheben, die uns das Leben jener Einsamen von seiner schöneren und reineren Seite zeigen und uns lebendiger in ihre Verhältnisse

---

1) Sie führten also ein coenobitisches Leben, welches auch Basilius dem anachoretischen vorzog. Er wußte wohl, daß das ganz einsame Leben, wiewohl es eine ruhigere Betrachtung göttlicher Dinge zuläßt, doch auch zugleich dadurch sehr leicht gefährlich werden könne, daß es einen geistlichen Hochmuth erzeugt, indem der Einsame den Prüfungen der Tugend, die im gewöhnlichen Leben statt finden, nicht unterworfen ist, und keine Gelegenheit hat, sich mit anderen besseren und heiligeren Menschen zu vergleichen; deßhalb traf Basilius die Einrichtung, welche Gregor so bezeichnet: *ἀσκητήρια καὶ μοναστήρια δειμάμενος μὲν, οὐ πόῤῥω δὲ τῶν κοινωνικῶν καὶ μιγάδων, οὐδὲ ὥσπερ τειχίῳ τινὶ μέσῳ, ταῦτα διαλαβὼν καὶ ἀπ' ἀλλήλων χωρίσας, ἀλλὰ πλησίον συνάψας καὶ διαζεύξας· ἵνα μήτε τὸ φιλόσοφον ἀκοινώνητον ᾖ, μήτε τὸ πρακτικὸν ἀφιλόσοφον.* Greg. Orat. XLIII. 62. p. 817.

2) Gregor. epist. 5. al. 9. p. 769.

3) Es mag hier ein für allemal bemerkt seyn, daß Gregor nicht selten mit dem Ausdruck Philosophen die christlichen Asceten und Mönche, und deren Lebensart als die wahrhaft philosophische bezeichnet. Man vergl. darüber unter andern besonders Orat. IV. 71. p. 119. — Diesen dem Sinn der Zeit angemessenen Redegebrauch hat er mit anderen gleichzeitigen Schriftstellern gemein. Suiceri Thesaur. eccles. s. v. *φιλοσοφία*. t. II. p. 1441.

4) Gregor. epist. 6. 7. 8. al. 10. 11. 12. pag. 770—772.

und Umgebungen blicken lassen. Auch damals schon wußten sie freundliche oder wildschöne Gegenden zu ihrem Wohnorte zu wählen, wie dieß aus der Beschreibung des Basilius von seinem Aufenthalte hervorgeht. [1]) „Es ist ein hohes Gebirge, schreibt er, von dichtem Wald eingehüllt, von kühlen und klaren Bächen gegen Norden durchwässert; zu seinen Füßen erstreckt sich sanft angelehnt ein Gefilde, das von den Gebirgsquellen stets befeuchtet und befruchtet wird. Dieses Wiesenland ist von den verschiedenartigsten Bäumen kunstlos so dicht umwachsen, daß sie beinahe ein Gehege darum bilden und es abschließen, wie eine einsame Insel. Von zwei Seiten senkt sich eine tiefe Felsschlucht hinab, an der dritten Seite stürzt der Fluß von einem Abhang in die Tiefe und bildet eine feste unübersteigliche Mauer. — — Und was soll ich noch den Duft der Wiesen und die kühlenden Lüfte des Flusses beschreiben — oder die Saat von Blumen und die Menge der singenden Vögel? Was mir den Ort am liebsten macht, ist, daß er mir, bei aller sonstigen Fruchtbarkeit, auch die süßeste Frucht der Ruhe darbringt — nicht blos wegen seiner Entfernung vom Gewühle der Stadt, sondern weil nicht einmal ein Wanderer diese einsame Wildniß betritt, außer bisweilen ein Jäger, der nicht nach Bären und Wölfen (die giebt es hier nicht), sondern nach Hirschen, Rehen, Hasen, welche die Gegend in Menge nährt, umherstreift."

So freundlich schildert Basilius seinen jetzigen Aufenthaltsort. Aber die anmuthigste Gegend, die einsamste Stille kann dem Gemüthe keine Ruhe geben, welches sie nicht schon mitbringt. Das Wogen der Leidenschaften wird nicht durch die Natur besänftigt, dazu gehört eine andere Kraft, welche aber allerdings auch durch die milden und großen Eindrücke der Natur unterstützt werden kann. Darüber finden wir ein sehr merkwürdiges Selbstbekenntniß in einem anderen Briefe [2]) des Basilius: „Was ich nun in dieser Einsamkeit Tag und Nacht thue, das schäme ich mich fast zu sagen. Wohl habe ich den Aufenthalt in der Stadt als eine Quelle von tausend Uebeln verlassen, aber mich selbst konnte ich nicht verlassen. Ich gleiche den Menschen, welche, der Meerfahrt ungewohnt, die Seekrankheit bekommen, und aus dem großen Schiffe, weil es stärker schwankt, in einen kleinen Kahn steigen,

1) Basil. epist. 14. t. III. p. 93. ed. Garn. — Auf diesen Brief antwortet Gregorius munter, die pomphafte Beschreibung des Basilius parodirend. Gregor. epist. 7. al. 11. pag. 770.

2) Basil. epist. 2. t. III. p. 71.

aber dennoch auch dort den Schwindel und Ekel behalten. So geht es auch mir; denn indem ich die einwohnenden Leidenschaften mit mir herumtrage, bin ich überall gleicherweise im Gedränge. Deßhalb bin ich durch diese Einsamkeit im Ganzen nicht viel gefördert worden.

Indeß sucht Basilius im Verfolge des Briefes doch zu erweisen, daß zur wahren Seelenruhe Abgezogenheit von Weltgeschäften, Ehelosigkeit und Einsamkeit nothwendig sey; „aber diese Abgezogenheit, sagt er, besteht nicht in der körperlichen Entfernung aus der Welt, sondern darin, daß man die Seele von den Leidenschaft erzeugenden Einwirkungen des Körpers losreißt, daß man Vaterstadt und Vaterhaus, Hab und Gut, Freundschaft und Ehe, Geschäft und Gewerbe, Kunst und Wissenschaft, Alles aufgiebt und ganz bereit ist, nur die Eindrücke der göttlichen Lehren in das Herz aufzunehmen."

In der Einsamkeit, glaubt Basilius, ist es möglich, die Leidenschaften, wie wilde Thiere durch sanfte Behandlung, allmählig zu zähmen, einzuschläfern, zu entwaffnen, durch Abwendung des Geistes von dem sinnlich Lockenden und Einkehr in sich selbst zur Anschauung Gottes und ewiger Schönheit zu gelangen; es ist möglich, den Menschen zum Vergessen natürlicher Bedürfnisse und seeliger Sorglosigkeit zu erheben. Die Mittel zu dieser geistigen Erhebung sind ihm Lesen der heiligen Schriften, die uns Lebensregeln, vornehmlich aber auch Lebensbilder göttlicher Menschen vorzeichnen, das Gebet, welches durch Andacht die Gottheit zu uns herabzieht und das Gemüth zu einer reinen Wohnung derselben macht, und ein ernstes, mehr zum Lernen als Lehren geneigtes, keineswegs aber mürrisches, unfreundliches Stillschweigen. — Zugleich verlangt Basilius, daß die äußere Erscheinung eines solchen einsam sich Uebenden seinem inneren Wesen entspreche; mit demuthsvoll niedergeschlagenem Auge und verwildertem Hauptthaar soll er in schmutzig nachlässiger Kleidung weder träge schlendernd noch leidenschaftlich schnell, sondern ruhig einhergehen. Sein mit einem Gürtel über den Lenden befestigtes Gewand sey rauh, nicht von schimmernder Farbe, für Sommer und Winter passend, so dicht, daß es ohne Beigewand den Körper erwärmt; auch das Schuhwerk zweckmäßig, aber ohne Schmuck. Zur Nahrung diene nur das Nöthigste, vorzüglich Gemüße, zum Trank Wasser, wenigstens den Gesunden. Zur Mahlzeit, die mit Gebet beginnt und schließt, soll eine Stunde bestimmt seyn. Der Schlaf sey kurz, leicht und nie so dumpf, daß die Seele den Eindrücken verführerischer Traumbilder offen steht.

So schildert Basilius das Mönchsleben. Wie viel er durch seinen Eifer dazu beigetragen, dasselbe in jenen Gegenden zu verbreiten und die Mönche zur Unterstützung der höheren Geistlichkeit in die Nähe der Städte und dadurch mehr in das kirchliche Leben zu ziehen, wie sehr ferner die Mönche des Morgenlandes in folgenden Jahrhunderten die Regeln des Basilius [1]) verehrten, ist bekannt. Auch bei unserem Gregorius verfehlte jene Schilderung ihre Absicht nicht. Wir sehen ihn bald, sein Versprechen zu erfüllen, in den Pontus reisen. Hier lebte er mit Basilius unter Gebeten, geistlichen Betrachtungen und Handarbeiten. Ein Theil des Tages war der Pflege des Gartens und der Besorgung des Hauswesens, der andere dem Studium der heiligen Schrift und frommen Uebungen gewidmet. Eine Frucht dieser Studien, welche demgemäß nicht blos praktisch, sondern auch gelehrter Art waren, sollen die Auszüge aus den exegetischen Werken des großen Origenes seyn, die wir unter dem Namen der Philokalie als ein Werk beider Freunde besitzen. [2]) Dieser Aufenthalt im Pontus gewährte dem Gregorius großen Genuß; er erinnerte sich später mit derselben kindlichen Freude einer schönen Platane, die er in der Nähe ihrer Wohnung gepflanzt und die Basilius zu begießen pflegte, als er mit ernster Sehnsucht des höheren gemeinsamen Lebens gedenkt: [3]) „Wer wird mich in jene früheren Tage zurückversetzen, schreibt er dem Freunde, in welchen ich mit dir in Entbehrungen schwelgte? Denn die freiwillige Entbehrung ist ja doch weit herrlicher, als der aufgenöthigte Genuß. Wer wird mir jene Lobgesänge und Nachtwachen, wer jene Erhebungen zu Gott im Gebete wiedergeben, jenes überirdische unkörperliche Leben,

---

1) Wir haben bekanntlich noch eine Reihe von Mönchsregeln, sowohl längere als kürzere, unter dem Namen des Basilius; ob sie aber alle, und gerade in dieser Gestalt von Basilius herrühren, ist mehr als zweifelhaft. Man vergl. darüber die weitläuftigen Erörterungen des gelehrten Herausgebers des Basilius, *Garnier* in Praefat. p. 34. sq.

2) Sokrates sagt (hist. eccles. IV, 26), nachdem er bemerkt, wie beide Freunde gemeinsam das monastische Leben ergriffen hätten: — *μετ' οὐ πολὺ τὰ Ὠριγένους βιβλία συνάγοντες, ἐξ αὐτῶν τὴν ἑρμηνείαν τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἐπέγνωσαν* (was man denn auch wohl, ohne die Angabe des Sokrates, den Schrifterklärungsversuchen Gregors von selbst abmerken würde). Gregor selbst überschickt diese exegetische Chrestomathie aus Origenes Werken einem Freunde mit den Worten: *ἵνα δέ τι καὶ ὑπόμνημα παρ' ἡμῶν ἔχῃς, τὸ δ' αὐτὸ καὶ τοῦ ἁγίου Βασιλείου πυκτίον ἀπεστάλκαμέν σοι τῆς Ὠριγένους Φιλοκαλίας, ἐκλογὰς ἔχον τῶν χρησίμων τοῖς φιλολόγοις.* Epist. 87. p. 843. Die literärischen Nachweisungen über die Philokalie findet man beisammen in Fabric. biblioth. graec. vol. VII. p. 221. ed. Harl.

3) Epist. 9. p. 774.

jene Gemeinschaft und jene Seelenharmonie der Brüder, die von dir zu einem gottgleichen Leben erhoben wurden? Wer das eifrige Eindringen in die heiligen Schriften und das Licht, das wir darin unter der Leitung des Geistes fanden?"

---

4. Erste öffentliche Wirksamkeit des Gregorius, um Frieden zu stiften.

Gregorius scheint indeß nicht sehr lange bei seinem Freunde geblieben zu seyn. Vielleicht beabsichtigte er überhaupt nur einen kürzeren Besuch, vielleicht wurde er, wie mehrere Lebensbeschreiber [1]) des Gregorius vermuthen, durch folgendes Ereigniß nach Nazianz zurückzukehren veranlaßt. Während der endlosen und unglückseligen Streitigkeiten über das Verhältniß des Göttlichen im Sohne zu dem Göttlichen im Vater, nach mancher Kirchenversammlung, deren keine ein dauerndes und vereinigendes Ergebniß geliefert hatte, schrieb Constantius, [2]) der bekanntlich den Arianismus begünstigte, im Jahr 359 eine neue allgemeine Kirchenversammlung aus, aber in der Weise, daß die morgenländischen Bischöfe zu Seleucia in Isaurien, die abendländischen zu Ariminium, dem jetzigen Rimini, in Italien zusammenkommen sollten. Durch diese Vertheilung (divide et impera) gedachte er um so sicherer seine Absichten durchzusetzen. Die letztere Versammlung geht uns hier vorzüglich an. Die zu Rimini [3]) versammelten Väter bestätigten anfänglich, so lange sie unabhängig und nicht geschreckt von den Drohungen des Hofes handelten, das nicänische Symbol in seinem ganzen Umfange, billigten den Gebrauch des besonders

---

1) z. B. *Tillemont* Memoir. pour servir à l'hist. eccles. t. IX. p. 345. Schröckh Kirch. Gesch. 13ter Th. S. 287.

2) Constantius Regierung war recht eigentlich das Zeitalter der Synoden. Er beförderte durch sein ewiges Synodehalten nicht allein die Lehrstreitigkeiten, sondern schadete auch der Staatskasse, verdarb das Postwesen und brachte alles in Verwirrung. Ammian. Marcellin. XXI. 16. Chrstianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens: in qua scrutanda perplexius, quam componenda gravius, excitavit discidia plurima: quae progressa fusius aluit concertatione verborum: ut catervis antistitum jumentis publicis ultro citroque discurrentibus per synodos, quas adpellant, dum ritum omnem ad suum trahere conantur arbitrium, rei vehiculariae succideret nervos.

3) Vergl. *Mansi* Collect. Concil. t. III. p. 293 sqq. Socrat. hist. eccl. II. 37. Sozem. IV. 17. Theodoret. II. 15. Was sonst noch aus den Schriften des Athanasius, Hilarius und Hieronymus zur Kenntniß dieses Concils beigebracht werden kann, findet man bei Mansi.

streitigen Wortes „Wesen"[1]) und verdammten sowohl im allgemeinen die arianischen Meinungen, als insbesondere die Hauptvertheidiger derselben, Ursacius, Valens, Germinius, Auxentius, Gajus und Demophilus, nachdem zu Anfang der Verhandlungen Ursacius und Valens vergeblich versucht hatten, die Synode zur Bestätigung der dem Arianismus günstigen firmischen Glaubensformel zu bringen. Sie benachrichtigten von diesen Beschlüssen den Kaiser durch eine Gesandtschaft von 20 Männern aus ihrer Mitte, und baten um Schutz und um die Erlaubniß, zu ihren Gemeinden zurückkehren zu dürfen.[2]) Diesen Gesandten aber kamen die schlauen Häupter der Gegenparthei, die in solchen Geschäften geübter waren, zuvor und wußten den Kaiser, der ohnedieß Arianer war, für sich und gegen die Synode einzunehmen. Als die Gesandten der Orthodoxen ankamen, ließ sie Constantius gar nicht vor sich, entschuldigte sich mit einer dringenden kriegerischen Unternehmung gegen die Perser, und wußte die Bischöfe zu Ariminium so lange hinzuhalten,[3]) bis er unterdessen eine kleinere Versammlung zu Nice[4]) in Thracien veranstaltet hatte, die mehr in seinem Sinn handelte. Hier wurde die schon zu Rimini von den Arianern vorgelegte firmische Formel mit wenigen Veränderungen angenommen, worin zwar die wahre Gottheit Christi und seine Erzeugung vor allem Anfang (vor allen Aeonen) behauptet, aber zugleich die streitigen Hauptpuncte kluger Weise so umgangen waren, daß in Beziehung auf dieselben auch zum

1) Substantia, *οὐσία* — natürlich zu Gunsten des homousiastischen Lehrbegriffs.

2) Die Bischöfe sagen in dem, durch Hilarius aufbehaltenen, Schreiben an Constantius: Oramus etiam ut praecipias tot episcopus, qui Ariminio detinentur, inter quos plurimi sunt, qui aetate et paupertate (die gallischen und britannischen Bischöfe, wahrscheinlich um sich in würdiger Unabhängigkeit zu erhalten, verköstigten sich selbst, die andern lebten auf öffentliche Unkosten) defecti sunt, ad suam provinciam remeare: ne destituti suis episcopis laborent populi ecclesiarum.

3) Dem Kaiser saßen die Bischöfe gut. Sie sollten durch Warten mürbe werden. Er bestellte die Gesandten auf unbestimmte Zeit — wenn er erst einen eben zu beginnenden Perserkrieg beendigt haben würde — nach Adrianopel, und schrieb den Bischöfen nach Rimini: Vestrae autem *gravitati, interea ne molestum sit*, eorum reversionem exspectare. Die Versammelten wiederholten daher ihre Bitte beim Herannahen des Winters noch einmal aufs dringendste. Socrat. II. 37.

4) Sokrates und Sozomenus geben als Grund, warum gerade die Stadt Nice gewählt worden sey, die Absicht an, durch Verwechselung des nicenischen und nicänischen Glaubensbekenntnisses Unwissende zu täuschen — *τῷ παρομοίῳ τοῦ ὀνόματος συναρπάζειν τοὺς ἁπλουστέρους βουλόμενοι· τὴν ἐν Νικαίᾳ γὰρ τῆς Βιθυνίας πίστιν εἶναι ἐνόμιζον* — sagt Socrat. II. 37. Allein in der That würde eine solche Verwechselung eine sehr große Einfalt und Unkenntniß des Streitpunctes vorausgesetzt haben.

Vortheil der arianischen Meinung gewirkt werden konnte. Vom Sohn wurde gesagt, daß er dem Vater „ähnlich (ὅμοιος)" sey nach der Schrift, aber die Bestimmung „in allen Beziehungen (κατὰ πάντα)" wurde weggelassen und der Gebrauch des Wortes „Wesen", weil es in der Schrift nicht vorkomme, verworfen. Die Resultate dieses sogenannten Conciliabulums zu Nice wurden dann auch der größeren Versammlung zu Rimini aufgedrungen, welche sie wirklich annahm,[1]) und niederträchtig genug war, dem Kaiser für seine despotische Belehrung zu danken.[2]) Dieser, durch den Erfolg ermuthigt, wollte die Formel sofort von allen Bischöfen seines Reichs, auch in den Morgenländern, unterschreiben lassen, und zwang die widerstrebenden mit Gewalt.

Natürlich wurde auch von dem Bischofe zu Nazianz, dem Vater unsers Gregorius, die Unterschrift verlangt. Er, sey es nun durch die kaiserlichen Drohungen eingeschüchtert, sey es aus Friedensliebe, sey es aus Unkunde der gelegten Fallstricke, unterzeichnete, obgleich er sonst ein Anhänger des nicänischen Bekenntnisses war. Aber dieser Schritt, den er vielleicht ohne Arg that, hatte für ihn bedenkliche Folgen. Die Mönche seiner Diöcese waren, wie fast alle Mönche, schon von ihrem Stammvater Antonius her entschieden athanasianisch gesinnt und machten ihrem Bischof auf eine etwas unsanfte Weise seinen dogmatischen Fehler bemerklich. Sie waren, wie der jüngere Gregorius sagt, obwohl sonst ruhig und friedeliebend, doch, wenn es auf Vertheidigung des orthodoxen Glaubens ankam, höchst eifrig, kriegerisch und streitbar, und würden durch die öffentlichen Unruhen, die sie erregten, eine förmliche Spaltung in der sonst einmüthigen nazianzenischen Gemeinde veranlaßt haben, wenn sich nicht der Sohn des Bischofs selbst ins Mittel geschlagen hätte. Es ist nicht ganz klar, ob er, der jüngere Gregorius, an dem so hoch angeschlagenen Fehltritt seines Vaters, an der Unterzeichnung der Formel von

---

1) Wenigstens die meisten Mitglieder derselben; nur 20 von den mehr als 400 Bischöfen blieben dem nicänischen Lehrbegriff getreu. Es ist sehr mild ausgedrückt, wenn ein alter Berichterstatter sagt: cui orthodoxorum *aliqui metu* (das werden wohl die meisten gewesen seyn), alii fraude decepti subscripserunt. Quibus qui assentiri nollent, in extremas orbis partes exulatum mittebantur.

2) Der Brief der Bischöfe an Constantius, ein Muster niedriger Schmeichelei, fängt an: Inlustratis *pietatis tuae* scriptis, maximas Deo retulimus et referimus gratias, quod nos beaveris intimans nobis illa, quae cum discursione pietatis tuae facere *deberemus*.... O nos beatos, quibus occurrit tanta felicitas. etc. Und so geht es in immer steigendem Tone fort bis zu dem domine *piissime* imperator, womit sie den von jeder Art der Pietät gleich weit entfernten Kaiser zum Schlusse begrüßen. S. Mansi. p. 315 u. 316.

Rimini, selbst Antheil genommen. Nach einigen Stellen möchte es fast so scheinen.[1] Allein ihm wurde von den Mönchen, bei denen er wegen seiner Vorneigung für das einsame und ascetische Leben in ganz vorzüglicher Achtung stand, leichter verziehen. Er war also, von beiden Seiten geliebt und verehrt, der schicklichste Vermittler und brachte auch wirklich eine Aussöhnung zu Stande, indem er seinen Vater vermochte, öffentlich ein ganz orthodoxes Glaubensbekenntniß abzulegen.[2] In einer bei dieser Gelegenheit gehaltenen Rede konnte er beide Theile loben, die Mönche wegen ihres warmen, wenn gleich misverstandenen und übertriebenen Eifers für Rechtglaubigkeit — seinen Vater wegen seines offenen Bekenntnisses, wodurch er bewiesen habe, daß er, obwohl äußerlich hintergangen, doch im Herzen immer orthodox gewesen sey.[3]

Gregorius sieht die Trennung nur als ein Ereigniß an, wodurch das Bedürfniß des Friedens desto einleuchtender geworden sey; und dieser Friede, der alte Ruhm der nazianzenischen Gemeinde, wird von ihm aufs dringendste empfohlen, Gott selbst in der ewigen Harmonie seines Wesens, die Engel in ihrem seligen Verein, und die Welt in ihrer schönen Wohlordnung werden von ihm als leuchtende Vorbilder des Friedens gebraucht. Der wahre Grund der Vereinigung aber müsse immer in der Uebereinstimmung im Glauben an Gott und in der Lehre von ihm liegen.

---

1) Besonders Orat. XVIII. 18. p. 342. Die Benedictiner sind indeß nicht geneigt, bei einem so kräftigen Vertheidiger der orthodoxen Lehre einen solchen Fehltritt zuzugeben, und sagen: Id pietati erga parentem et humanitati datum videri debet, ut de culpa *velut communi* loquatur. So auch schon Gregors Commentator Nicetas.

2) Ich habe hier die Anordnung der Begebenheiten befolgt, welche mir die natürlichste scheint, und welche auch Schröckh beobachtet hat, ohne zu übersehen, daß der gelehrte Benedictiner Clemencet in seiner Biographie Gregors pag. 95 seq. ganz andere chronologische Bestimmungen annimmt. Er verlegt die durch die Unterschrift des alten Gregorius veranlaßte Spaltung in der nazianzenischen Gemeinde erst ins J. 363, also nicht in die Regierungszeit des Constantius, sondern an den Schluß der Regierung Julians oder schon in die Zeit Jovians, und die Beilegung des Streites ins Jahr 364. Die Gründe muß man bei ihm selbst nachlesen. Sie scheinen mir nicht ganz überzeugend. Vielmehr dünkt es mir aus inneren Gründen weit wahrscheinlicher, daß der alte Gregor noch während der Regierungszeit des Arianers Constantius (also 360) die Formel von Rimini unterschrieb, und daß sich die Stellen späterer Reden Gregors (aus den Jahren 362 u. 363), welche einen ganz friedlichen Zustand der Gemeinde von Nazianz voraussetzen, eben darauf beziehen, daß die Einigkeit wieder vollkommen hergestellt war.

3) Vergl. Orat. VI. 12. pag. 178—194.

5. Gregorius wird Presbyter und entflieht.

Mag nun Gregorius zur Ausgleichung dieser Misverhältnisse aus der Einsamkeit hervorgetreten seyn, oder vorher schon in seiner Vaterstadt sich befunden haben — er war jetzt wieder da, und hatte sich wohlthätig in öffentlicher Wirksamkeit gezeigt. Dieß mußte ihm höheres Ansehen und allgemeine Liebe verschaffen. Die Gemeinde und sein Vater, besonders der letztere, wünschten, daß er die geistliche Sorge für die nazianzenische Gemeinde theilen möchte. Er selbst weigerte sich, theils aus Liebe zur beschaulichen Zurückgezogenheit, theils aus heiliger Scheu vor den hohen und ernsten Verpflichtungen, welche das geistliche Amt auflegt. Da ereignete sich Folgendes, was in unsern Zeiten auffallender ist, als damals, wo es nicht selten geschah. An einem hohen Festtage (vermuthlich war es Weihnachten 361) trat der alte Bischof Gregorius bei versammelter Gemeinde, die damit einverstanden gewesen zu seyn scheint, oder vielleicht sogar den Bischof unterstützte,[1] hervor und weihte seinen Sohn, der dieß nicht ahnete, aber dem väterlichen Ansehen und der bischöflichen Gewalt nicht widerstreben konnte, zum Presbyter.[2] Daß sich der junge

1) Dieß nimmt z. B. der alte Commentator Gregors, Nicetas, ganz bestimmt an, indem er (t. II. p. 1091.) sagt: (Nazianzeni) Theologum hortati fuerant, vel potius *compulerant*, ut sacerdotium susciperet, ipsosque pasceret.

2) Solche gezwungene Wahlen und Ordinationen waren damals etwas sehr gewöhnliches. „Wenn weltlichgesinnte Menschen (sagt Neander im Leben des Johannes Chrysostomus II. 97.) durch die für eine kurze Zeit angenommene Larve der Mönchsheiligkeit, durch Bestechungen, ränkevolle Machinationen in den Hauptstädten geistliche Aemter sich zu erwerben suchten, so wurden dagegen fromme Gemüther durch die Vermischung des Geistlichen und Weltlichen in der Kirche abgeschreckt, und konnten sich nicht ohne langen Kampf zur Uebernahme eines bischöflichen Amtes entschließen." Mitunter war die Weigerung, ein geistliches Amt anzunehmen, auch nur scheinbar und verschleierte einen höheren Ehrgeiz, ja bisweilen war sie auch die Aeußerung eines Stolzes, dem das angebotene Amt zu gering war. Alles, was hierher von Gebräuchen und Mißbräuchen gehört, findet man am vollständigsten beisammen in *Bingham*. Antiqq. eccles. lib. IV. cap. 7. vol. II. p. 189 sq. Gewöhnlich ging eine solche überraschende, unwillkührlich nöthigende Wahl vom Volk aus, wie unter andern die Wahl Augustins zeigt, von der uns Possidius vit. Augustin. cap. IV. erzählt: — — eum (Augustinum) ergo tenuerunt, et *ut in talibus consuetum est*, episcopo ordinandum intulerunt, omnibus id uno consensu et desiderio fieri perficique petentibus, magnoque studio et clamore flagitantibus, ubertim eo flente. Man konnte sich gegen einen solchen Zwang nur durch den augenblicklichen Schwur retten, daß man sich nicht würde ordiniren lassen. Basil. epist. canon. ad Amphiloch. cap. X. *οἱ ὀμνύοντες μὴ καταδέχεσθαι τὴν χειροτονίαν, ἐξομνύμενοι, μὴ ἀναγκαζέσθωσαν ἐπιορκεῖν.* Eine Reihe von Beispielen aufgedrungener

Gregorius nicht blos scheinbar weigerte und etwa aus geistlichem Hochmuth nur mit Gewalt zum Kirchenamte wollte nöthigen lassen, beweißt sein nachfolgendes Betragen. Er erklärte nicht nur jetzt, sondern auch in der Folge noch häufig die Handlung für eine geistliche Tyrannei [1]) und glaubte im Unmuth darüber sich ein Mittel erlauben zu dürfen, wodurch er gewissermaßen Gewalt der Gewalt entgegensetzte. Er entfloh zu seinem Freunde Basilius in den Pontus (wahrscheinlich um das Epiphanienfest 362). Hier hatte er Zeit sich zu besinnen und sah auch wahrscheinlich das Uebereilte seines Schrittes bald ein. In der Einsamkeit mochten ihm die Wünsche seiner Aeltern und Landsleute um so lebhafter ans Herz sprechen, [2]) und der äußere durch den Vater ihm aufgedrungene Ruf auch eine lebendige innere Stimme werden. Gegen Ostern [3]) (des J. 362) kehrte er wieder nach Nazianz

---

Ordinationen, besonders aus dem 4ten und 5ten Jahrh., findet sich bei Bingham I. c. p. 189 sq. Unter die von ihm nicht angeführten gehört das Beispiel des Basilius, der wie sein Freund Gregor, wider Willen zum Presbyter geweiht wurde. Gregor. epist. 11. al. 15. p. 775. Uns sey es hier noch erlaubt, an den edeln, frommen, kräftigen Reformator Schottlands, Joh. Knox zu erinnern, bei dem sich in weit späterer Zeit diese Sitte des christlichen Alterthums wiederholte, und der sich dabei so zartfühlend und gewissenhaft benahm, als sich die frömmsten Männer der früheren Jahrhunderte nur benehmen konnten. S. Thom. M' Crie's Leben des J. Knox, bearbeitet von Planck. pag. 76—80.

1) Carm. de vita sua. V. 345.

Οὕτω μὲν οὖν ἤλγησα τῇ τυραννίδι —
Οὔπω γὰρ ἄλλως τοῦτ᾽ ὀνομάζειν ἰσχύω,
Καί μοι τὸ θεῖον πνεῦμα συγγινωσκέτω
Οὕτως ἔχοντι . . .

Dieß schrieb Gregor wohl einige Jahrzehente nach dem Vorfall, also nicht mehr in der leidenschaftlichen Bewegung des ersten Augenblicks.

2) Wenn Gregorius Presbyter in der Lebensbeschreibung unseres Gregorius auch noch besondere Ermahnungsbriefe des alten Vaters (*ὁ δὲ πατὴρ — — ἐπιστολαῖς δυσωπητικαῖς τὸν Γρηγόριον πείθει πρὸς τὴν ἐπάνοδον· ὁ δὲ φοβερὸν κρίνας παρακοὴν πατρὸς, καὶ ἱερέως, καὶ πρεσβύτου, ἐπάνεισι* —) dazu mitwirken läßt, so mag dieses, wie so manches andere in dieser, fast ausschließlich panegyrischen Biographie aus der Luft gegriffen seyn. Gregorius selbst Carmen de vit. s. V. 361. p. 6. sagt nur:

— — αὖθις ἐς βυθὸν τρέχω,
Δείσας στεναγμὸν πατρικῶν κινημάτων (al. *μηνιμάτων*).

3) Gregorius sagt Orat. I. 2. p. 4. *Μυστήριον ἔχρισέ με, μυστηρίῳ μικρὸν ὑπεχώρησα — μυστηρίῳ καὶ συνεισέρχομαι.* Man kann diese Ausdrücke nicht schicklicher auslegen, als auf das Weihnachts-, Epiphanien- und Osterfest. So schon Nicetas im Commentar zu dieser Stelle (t. II. p. 1093). In die festo sacerdos factus sum, fortasse Natalis Christi, et in festo die secessi, Luminum fortasse, et in festo die redii, Paschatis scilicet.

zurück und hielt an diesem Feste die erste Rede [1]) in seiner neuen geistlichen Würde.

Er trat mit den Worten auf: „Der Tag der Auferstehung ein glücklicher Anfang, laßt uns leuchten an diesem Feste und uns wechselseitig umarmen. Laßt uns „Brüder" nennen auch die, welche uns hassen, wie viel mehr die, welche aus Liebe etwas (Gewaltsames) gethan oder gelitten haben; lasset uns alles verzeihen bei der Auferstehung des Herrn; sichern wir einander Vergebung zu, ich der auf eine rühmliche Weise tyrannisch behandelt wurde, denn so sehe ich es auch jetzt an, und ihr, die ihr mich auf rühmliche Weise tyrannisirt habt; wenn ihr mich wegen meiner Zögerung tadeln solltet, obgleich sie vor Gott vielleicht besser und ehrenvoller seyn möchte, als die Eilfertigkeit Anderer. Es hat sein Gutes, sich vor dem Rufe Gottes ein wenig zurückzuziehen, wie vor Alters jener Moses und später Jeremias, es hat aber auch sein Gutes, bereitwillig hervorzutreten, wenn Gott ruft, wie Aaron und Jesaias, nur muß beides mit frommem Sinn geschehen, jenes wegen einwohnender Schwachheit, dieses im Vertrauen auf die Kraft dessen, der da ruft."

Die eben erzählte Handlungsweise des Gregorius ist von manchen gebilligt, von vielen milder oder strenger getadelt worden. Unbedingtes Lob hat sie bei denen gefunden, welche unsern Gregorius nicht anders als im Strahlenglanze des Heiligen sahen und darum jede seiner Handlungen als kanonisch anerkannten; unbedingten Tadel bei denen, welche eben aus Opposition dagegen, selbst Schwachheiten dieses und anderer heiligen Männer gerne zu schreienden Fehlern steigerten. Man fand darin eitle Thorheit, Verachtung des geistlichen Standes, Hochmuth, der gerne mit Uebergehung des Presbyteriats zum Bischofsamte aufgestiegen wäre. [2]) Solche und ähnliche Urtheile wurden schon zu Gregorius Zeit selbst gefällt. Er sah sich deßwegen genöthigt, in einer größeren Vertheidigungsschrift [3], sein Betragen und die Ueber-

---

1) Die erste Rede bei den Benedictinern, die sie mit Recht an diesen Platz stellten, da sie sonst als die vierte gezählt wurde.

2) Denselben Vorwurf machte man auch dem Augustin, als er sich unter Thränen wider die Weihe zum Presbyter sträubte; Nonnullis quidem lacrymas ejus, ut nobis ipse retulit, tunc *superbe* interpretantibus et tamquam eum consolantibus ac dicentibus, quia et locus presbyterii, licet ipse majore dignus esset, appropinquaret tamen episcopatui. Possid. in vita Augustin. cap. IV.

3) Diese Schrift: *ἀπολογητικὸς τῆς εἰς τὸν πόντον φυγῆς ἕνεκεν κ. τ. λ.* ist als die zweite Rede bei den Benedictinern abgedruckt, allein sie ist wie der erste Anblick zeigt, zu lange (von pag. 11—65) um, in dieser Gestalt wenigstens, wirklich gehalten worden zu seyn. Vielleicht trug Gregorius

zeugungen, die ihn dabei leiteten, näher zu beleuchten. Es ist nicht überflüssig, das Wichtigste daraus hervorzuheben, und den Mann selbst statt seiner eifrigen Lobpreißer und strengen Tadler zu hören.

Gregorius gesteht zwar zu, daß es eine Art von Widersetzlichkeit und Kleinmuth (στάσις καὶ ὀλιγοψυχία) gewesen sey, was ihn zur Flucht bewogen habe, er bemerkt aber zugleich, daß er diesen Schritt nicht wie ein erfahrungsloser Knabe so sinnlos in den Tag hinein gethan, sondern die Ueberzeugung gehabt habe, daß er die göttlichen Gesetze und Anordnungen dabei nicht übertrete. Die Gründe, die ihn zum Ungehorsam gegen seinen Vater bewogen hätten, seyen folgende gewesen. Zuerst hätte ihn die ganze Sache so überrascht, daß er wie Menschen die vom Donner getroffen werden, fast alle Besinnung verloren habe. Sodann habe ihn auch gerade damals eine unendliche Sehnsucht nach dem schönen Leben in einsam zurückgezogener Stille ergriffen, welche er von frühe an so leidenschaftlich geliebt, und in einem der gefahrvollsten Augenblicke seines Lebens (während jenes Seesturmes) Gott angelobt hätte. Ferner kam dazu eine Ursache, deren Gültigkeit und Lauterkeit Gregorius selbst zu bezweifeln scheint. Der schlechte Zustand, in welchem sich die Geistlichkeit befand, war ihm so zuwider, daß er sich schwer entschließen konnte, in die Reihen dieser Unwürdigen zu treten. „Ich schämte mich der Vielen, sagt er, die um nichts besser als die übrige Menge, ja es wird viel seyn wenn nicht schlimmer, mit ungewaschenen Händen und ungeweihten Herzen zum Heiligsten sich hinzudrängen, und ehe sie würdig sind, an den heiligen Handlungen nur Antheil zu nehmen, die Geschäfte des Altars selbst verwalten. Ach es sind deren schon so viele, dieser unberufenen Herrscher in der Kirche, daß sie die Zahl der Beherrschten fast übersteigen!"

Der letzten, und wie Gregorius heilig betheuert, gewichtvollsten Ursache seiner Flucht, wird gewiß niemand seine volle Zustimmung versagen. Seine eigenen einfachen Worte sprechen sie treffend aus: „Ich hielt mich nicht für würdig und halte mich noch nicht dafür, einer Heerde als Hirte vorzustehen und die Leitung menschlicher Seelen zu übernehmen." Um dieß zu zeigen, entwickelte er

---

nur den eigentlich apologetischen Theil derselben vor, und überarbeitete sie nachher mit Zusätzen, so daß der weitläufige Aufsatz daraus wurde, der noch vor uns liegt, und hauptsächlich die Ansichten des Gregorius über den geistlichen Stand im allgemeinen enthält. — Dieß war schon die Ansicht des Elias von Creta über diese Apologie Gregors.

weitläufig, welche Forderungen mit Recht an den wahren Geistlichen gemacht werden können.

Dieß sind seine Gründe. Wenn wir dem ersten, als einer vorübergehenden Empfindung, kein Bestimmungsrecht zugestehen und auch dem zweiten als einem falschen Gefühl nichts einräumen wollen, ja in dem dritten sogar einigen geistlichen Hochmuth entdecken sollten (denn kein Mensch darf sich von einem an sich ehrwürdigen Stande zurückziehen, weil er viele, ja eine Mehrzahl unwürdiger Mitglieder zählt, vielmehr ist er desto stärker verpflichtet, die geschändete Ehre desselben zu retten) — so werden wir doch in dem letzten eine wahrhaft ehrwürdige Gesinnung nicht verkennen; und da Gregorius ehrlich genug ist, seine Schwächen einzugestehen, so werden wir auch so gerecht seyn, seiner heiligen Versicherung zu glauben, daß das Bewußtseyn seiner Unzulänglichkeit und Unwürdigkeit sein wichtigster Bestimmungsgrund war, wir werden also seinen Schritt wo nicht billigen, doch entschuldigen und das Edle darin gelten lassen.

In derselben Vertheidigungsschrift giebt Gregorius auch die Rücksichten an, welche ihn zur Heimkehr und zur Uebernahme des ihm aufgedrungenen Presbyteriats bewogen hätten. Es sind folgende: die Sehnsucht nach der Gemeinde von Nazianz und das Gefühl, daß er von derselben geliebt und zum geistlichen Vorsteher gewünscht werde — die Sorge für seine ergrauten Aeltern, welche durch seine Entfernung mehr gebeugt worden seyen, als durch ihr hohes Alter — vornemlich aber das Beispiel heiliger Männer der Vorzeit, deren Leben ihm kräftiger Rath und ernste Warnung für seine eigene Handlungsweise gewesen sey. Er hatte daraus ersehen, daß Niemand dem Rufe Gottes sich entziehen könne und solle.[1])

Kaum hatte Gregorius sein Amt angetreten, so mußte er den Wechsel menschlichen Beifalls erfahren. Die lebhafte Sehn=

---

1) Noch einen anderen Grund giebt Gregorius in einem Briefe an Basilius an. Auch dieser war etwas später (wahrscheinlich im J. 363 oder 364) wider seinen Willen zum Presbyter geweiht worden; darauf bezieht es sich, wenn ihm Gregorius schreibt (epist. 9. al. 15. p. 575 sqq.) „Du bist gefangen, wie ich, der ich dieß schreibe; wir sind beide zur Annahme der Presbyterwürde gezwungen worden, denn wir strebten wahrlich nicht darnach; und wir sind einander, mehr als irgend jemand, wechselseitig glaubwürdige Zeugen, daß wir die niedrige und demüthige Philosophie lieben. Wohl wäre es besser, wenn dieß nicht geschehen wäre (oder ich weiß nicht, wie ich sagen soll, bis ich die Ordnung des göttlichen Geistes erkannt habe) — da es aber geschehen ist, so muß man es, wie es mir scheint, ertragen, besonders wegen der jetzigen Zeit, die uns so viele Irrlehrer bringt, und um sowohl die Hoffnungen derer, die ihr Vertrauen auf uns setzten, als auch unser eigenes früheres Leben nicht zu Schanden zu machen.

sucht der nazianzenischen Gemeinde nach ihm war nicht so bald gestillt, als ihre Liebe auch schon anfing zu erkalten. Seine Predigten wurden schlechter besucht, und er glaubte überhaupt eine gewisse Gleichgültigkeit gegen seine Person zu bemerken. Er nahm sich in einer eigenen Predigt Gelegenheit, seine unzufriedene Verwunderung darüber auszudrücken, doch thut er dieß mit Milde und klug beigemischtem Lobe. [1]) Vorzüglich führt er in dieser Rede in Beziehung auf sich den Satz aus, wie dem Menschen gemeinhin nur das noch zu Erstrebende von höchstem Werthe sey, der errungene Besitz aber gering geschätzt werde.

---

6. Ueber Julian im Allgemeinen und das Verhältniß des Gregorius zu ihm insbesondere.

a. Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum bei Julians Regierungsantritt. Seine Abneigung gegen das Christenthum.

Von dieser beschränkteren Thätigkeit des Gregorius in seiner Gemeinde zu Nazianz sind wir veranlaßt, unsere Blicke zu einem größeren Schauplatz, zu dem römischen Kaiserthron hinzuwenden, welchen im November des J. 361 ein Mann bestieg, der zu einzig merkwürdig in der Religionsgeschichte hervortritt und mit unserem Gregorius selbst in zu bestimmten Verhältnissen stand, als daß wir ihm nicht eine etwas ausführlichere Betrachtung widmen sollten. Es war Julian, der jetzt mit einer dem Christenthum die höchste Gefahr drohenden Begeisterung für die alten Götter Roms und Griechenlands die Zügel der Herrschaft über das römische Weltreich männlich und kräftig ergriff, und der religiösen Entwickelung der Menschheit eine andere Wendung zu geben versuchte.

Durch den zeitgemäßen Uebertritt Constantins zum Christenthum schien der Sieg der christlichen Sache im römischen Reich auch vom Thron aus völlig entschieden. Aber nach dreihundertjährigem oft blutigem Kampf, und fünfzigjährigem Triumph drohte jetzt der christlichen Kirche eine noch größere Gefahr, da unter dem Schein der Duldung von einem klugen Fürsten gefährlichere Waffen gegen sie gebraucht wurden, als Feuer und Schwert.

---

1) Die dritte Rede p. 69 ff. bei den Benedictinern *πρὸς τοὺς καλέσαντας καὶ μὴ ἀπαντήσαντας*.

Die Lage der Dinge war Julians Unternehmen nicht günstig. Die Zahl der Christen war in einem Zeitraum von ungefähr fünfzig Jahren, in welchem das Christenthum vom Thron und Hofe aus entschieden begünstigt wurde, bedeutend angewachsen.[1]) In den gebildeteren Provinzen des Reichs und in den großen Städten (Rom, Constantinopel, Alexandrien, Antiochien) war eine Mehrzahl von Christen, und auf die Legionen mußte das Beispiel des Kaisers und der ersten Generale von entscheidender Wirkung seyn. Die Christen waren bei Julians Regierungsantritt wo nicht an Zahl, doch an weitverbreiteter, wohlbegründeter Macht den Nichtchristen bei weitem überlegen. Es fand sich in ihrer Mitte zugleich im Allgemeinen ein höherer Grad religiöser Erkenntniß und eine thatkräftigere Begeisterung für ihren Glauben als unter den Heiden. Wohl war jene Erkenntniß durch eine Masse von Aberglauben und durch dogmatische Streitsucht getrübt, und diese Begeisterung durch den errungenen Sieg und den ruhigen Besitz bedeutend abgekühlt, [2]) aber es lag in der Sache selbst, daß auch unter diesen Verhältnissen die christliche Religion ihren Bekennern eine reinere, festere, befriedigendere Ueberzeugung mittheilen konnte und wirklich mittheilte, als die heidnische es vermochte. Im Christenthume lagen die Keime zu einer neuen religiösen und geistigen Bildung der Welt, das Heidenthum war in sich abgestorben und konnte nur mit künstlicher Mühe festge-

---

1) Die Anzahl der Christen in ihrem Verhältniß zu den Heiden beim Regierungsantritt Julians genau erforschen zu wollen, scheint vergebliche Mühe; so wie auch die gelehrten Forschungen und scharfsinnigen Vermuthungen (z. B. Gibbon's u. a.) über die Zahl der Christen in den ersten Jahren der Regierung Constantins zu keinem zuverläſſigen Resultate führen konnten, weil sich alle Annahmen auf ganz specielle locale und temporäre Verhältnisse gründen, von denen in diesem Fall kein Schluß aufs Allgemeine gilt. So ganz gering (wie z. B. Osiander in seinem Aufsatz in Stäudlins und Tzschirners Archiv IV. B. 2. St. annimmt) kann die Zahl der Christen in der ersten Zeit Constantins nicht gewesen seyn, weil dieser Regent wenigstens kein Hinderniß seiner politischen Plane darin fand, wenn er sich für das Christenthum erklärte; aber so absolut vorherrschend dürfen wir auch auf der andern Seite die Mehrzahl der Christen beim Regierungsantritt Julians nicht annehmen, weil dieser, wenn auch für das Heidenthum schwärmerische, doch keineswegs unkluge Fürst, noch den Gedanken fassen konnte, das Heidenthum wieder alleinherrschend zu machen, und weil sich auch nach Julians Fall das Heidenthum noch eine geraume Zeit im römischen Reiche hielt. Zu übersehen ist aber hierbei nicht, daß es in solchen Verhältnissen nicht sowohl auf die äußere Menge als auf die innere Kraft einer Religionsgemeinschaft ankommt.

2) Unser Gregorius von Nazianz läßt es auch nicht unbemerkt, wie viel besser im Allgemeinen die Christen während der Verfolgungen waren, als nachher im Glück und Sieg. Orat. IV. 32. p. 92. — — *ἣν ἐν τοῖς διωγμοῖς καὶ ταῖς θλίψεσι συνελεξάμεθα δόξαν καὶ δύναμιν, ταύτην εὖ πράττοντες κατελύσαμεν.*

halten werden. Dieß beweisen einzelne Vorfälle im Leben Julians mit überzeugender Anschaulichkeit. Er, mit aller Macht eines Kaisers und mit allem Eifer eines frommen Priesters konnte auch nicht einmal den Schein der Theilnahme für die alte Religion unter seinen Unterthanen erwecken. Als er einst in Antiochien das Jahresfest des einst so hoch gefeierten daphneischen Apoll recht prachtvoll zu begehen dachte, stellte sich kein Mensch von der Einwohnerschaft mit einem Opfer ein — außer ein Priester mit einer Gans.[1]) Da hätte Julian sehen können, was an der Zeit war.

Das Christenthum, welches anfangs als einfache Volksreligion aufgetreten war, hatte die Elemente zur Ausbildung einer Wissenschaft, die in ihm lagen, im Verlauf der letzteren Jahrhunderte entwickelt. Nachdem die Apologeten den Anstoß gegeben hatten, war vornehmlich durch die Lehrer der alexandrinischen und sodann der antiochenischen Schule der Grund zu einer christlichen Wissenschaft gelegt worden, und auch von dieser Seite konnten sich jetzt manche Bekenner des Christenthums mit gelehrten Heiden[2]) messen. Besonders ist nicht zu übersehen, daß das Christenthum damals schon in alle Lebensverhältnisse eingedrungen und lebendig festgewurzelt war. Die Kirche mit ihrem Klerus und seit Constantin mit ihren immer bedeutenderen Besitzungen stand schon als eine bedeutende politisch-geistliche Macht da, und alles im öffentlichen wie im Familienleben vom Reichspannier an bis zum Siegelring eines Bürgers hatte ein christliches Gepräge angenommen. Wir können also alles zusammenfassend behaupten: das Christenthum hatte sich durch innere und äußere Macht, durch Zahl seiner Bekenner, durch Aneignung höherer Bildung und Eindringen in alle Lebensverhältnisse in den wichtigsten Theilen des römischen Reichs vollkommen festgesetzt.

Das Unternehmen Julians, das Heidenthum wieder herrschend zu machen, war also eine politisch-religiöse Revolution, welche verändernd in alle Verhältnisse des äußerlichen wie des geistigen Lebens eingreifen mußte; eine Revolution, die höchst schwierig und von äußerst zweifelhaftem Erfolg seyn mußte, und an deren Versuch Julian wahrscheinlich

---

1) Misopogon. p. 362. edit. Spanhem.

2) Indessen behaupteten die Heiden doch hierin immer noch einen gewissen Vorzug. Die berühmtesten Sophisten, oder Lehrer der Philosophie und Beredsamkeit, wie Libanius, Himerius, Themistius u. a. waren immer noch Heiden, und wenn sich christliche Jünglinge recht vollständig wissenschaftlich ausbilden und besonders zu künftigen Rednern ausbilden wollten, so besuchten sie immer noch die heidnischen Schulen zu Alexandrien, Athen und Antiochien.

früher oder später doch zu Grunde gegangen wäre, wenn er auch nicht im Perserkriege jenes schnelle Ende gefunden hätte. In diesem Sinn als ein revolutionäres Unternehmen sah man das Bestreben Julians auch schon zu seiner Zeit an. Die Antiochener machten ihm den Vorwurf, daß er eine völlige Umwälzung in den Weltverhältnissen hervorbringen wollte,[1]) und Gregorius von Nazianz sagt[2]) noch deutlicher: „Der scharfsinnige Mann (Julian) bemerkte nicht, daß bei den früheren Verfolgungen die Verwirrung und Erschütterung noch nicht so bedeutend war, weil damals unsere Lehre noch nicht so verbreitet war; jetzt aber, nachdem sich die Heilslehre so sehr ausgebreitet und besonders bei uns herrschend geworden, war der Versuch die christliche Religion umzuändern und zu erschüttern, nichts anders als eine Erschütterung des römischen Reichs, und ein Angriff auf das Wohl des Staates, etwas so schlimmes,[3]) als es unsere ärgsten Feinde uns nicht wünschen konnten."

Es war nicht Staatsklugheit, welche Julian zum Versuch dieser Umwälzung bewog, denn diese erforderte, das Werk Constantins verbessernd fortzusetzen, nicht es zu zerstören, sondern der Grund lag in dem Widerwillen gegen den von ihm verkannten christlichen Glauben und seine Bekenner und in der lebendigen Begeisterung für die alte Religion, welche beiderseits sehr natürlich aus seiner Jugendbildung hervorgingen.[4]) Die Religion, welche der Mörder seiner Familie Constantius bekannte, und welche ihm dieser durch Geistliche, zu denen er kein Zutrauen fassen konnte, einprägen ließ, mußte ihm ein Gegenstand der Verachtung

---

1) Misopogon. p. 360. — — *ὅτι παρ᾽ ἐμοῦ τὰ τοῦ κόσμου πράγματα ἀνατέτραπται.*

2) Orat. IV. 74 u. 75. p. 113.

3) Alle Wohlthaten, welche die Regierung Julians brachte, scheinen dem Gregorius gegen das Unheil einer allgemeinen Religionsspaltung, welche die Begünstigung des Heidenthums bewirkte, gering. „Der Aufruhr der Provinzen und Städte (sagt er Orat. IV. 75. p. 113.), die Spaltung in den Familien, der Streit in den Häusern, die Trennung der Ehen, welches alles jenem Uebel natürlich folgen mußte, und wirklich gefolgt ist, haben sie denn Jenem (dem Julian) zum Ruhm und dem Staate zum Heil gedient?"

4) Es kann hier meine Absicht nicht seyn, eine vollständige Schilderung Julians in seiner Entwickelung und Denkweise zu geben. Dieß läge nicht allein außer meinem Wege, sondern wäre auch überflüssig, da außer manchem anderen Guten, die treffliche Charakteristik Julians von Neander vielfach gelesen ist, und durch eine bald zu erwartende zweite Auflage noch allgemeiner verbreitet werden wird. Einiges konnte indeß hier nicht umgangen werden, besonders das Verfahren Julians gegen das Christenthum, weil die richtige Ansicht davon zur Charakteristik unseres Gregorius nothwendig ist.

und des Abscheues werden. Er erblickte im Christenthum[1]) nur eine unglückliche Verunstaltung des Judenthums[2]) und konnte sich die Widersprüche nicht lösen, welche die christlichen Urkunden im Verhältniß zu den jüdischen, abgesehen von manchem vermeintlichen Unsinn der letzteren, zu enthalten schienen. Unbegreiflich war ihm die Verehrung, welche die Christen dem Jesus weihten, der doch während seines Lebens gar nichts der Rede werthes gethan, außer einige Lahme und Blinde geheilt, und einige gemeine Leute zum Glauben an ihn überredet habe;[3]) eine unbegreifliche Verblendung schien es ihm, daß sich die Christen von den ewigen Göttern hinweg zu einem getödeten Juden hinwendeten, daß sie Sonne und Mond, die ihnen sichtbar Jahr aus und ein die höchsten Wohlthaten erzeigten, nicht verehren wollten, diesen Jesus aber, den weder sie noch ihre Väter gesehen, für einen Gott hielten.[4]) Sehr begreiflich ist, wie Julian das Göttliche in der Erscheinung Jesu verkennen konnte, und wir hoffen ihm nicht Unrecht zu thun, wenn wir die Ursache davon in dem Grundfehler seines Wesens, in seinem Stolz und philosophischen Uebermuth zu finden glauben. Julian war zu sehr durch die glänzenden und gewaltigen Gestalten der alten Heroen verwöhnt, als daß er jene einfache, noch dazu in die Knechtsgestalt leidender Demuth verhüllte Erscheinung des Göttlichen in Christo hätte würdigen; er war zu sehr von der Weisheit in der Form der Speculation begeistert und von dem mystischen Schimmer seiner rednerischen Philosophen geblendet, als daß sein Sinn noch für jene volksmäßige Heilslehre, die ihm in dem anspruchlosen Gewande einer kindlichen, ja unbeholfenen Sprache entgegen trat, hätte offen stehen können. Die Gesinnung, welche Christus überall, wo er als göttlicher Heilslehrer aufgenommen werden soll, verlangt, Demuth und liebevolle Hingebung kannte Julian nicht. Er wollte thatkräftig seinen gefeierten Helden, voll Weisheit seinen

1) Julian legte seine Ansicht vom Christenthum bekanntlich in eigenen Büchern nieder, die er in langen Winternächten, von Regierungsgeschäften ausruhend, schrieb. (Liban. ἐπιταφ. ἐπὶ Ἰουλιαν. p. 581. Reisk.) Nur Fragmente dieser Bücher sind uns durch die Widerlegung des alexandrinischen Cyrill aufbehalten. Juliani opp. ed. Ezech. Spanheim. Lips. 1696. Hätten wir doch statt weitläuftiger Widerlegungen Cyrills die vollständige Schrift Julians. Auch einer Darstellung der Ansicht Julians vom Christenthum, so sehr ich mich dazu gereizt fühle, enthalte ich mich aus dem angegebenen Grunde.

2) Cyrill. adv. Julian. lib. I. p. 6. lib. VII. p. 238.

3) Cyrill. adv. Julian. lib. VI. p. 191. p. 213.

4) Julian. epist. 51. ad Alexandrinos. pag. 432. Cyrill. adv. Jul. lib. VI. p. 194.

betrachtenden Philosophen nachstreben und kehrte dem göttlichen Dulder mit dem Kreuze verächtlich den Rücken. Seine lebendige Phantasie und sein alterthümlicher Sinn zogen ihn gewaltig zu den Göttern hin, unter deren Schutz jene Helden, wie er unter den christlichen Kaisern keine fand, gesiegt hatten. Durch Göttergunst glaubte auch er sich aus allen Gefahren, die Constantius Argwohn ihm drohte befreit, und aus der Stille des Privatlebens und der Verbannung auf den Thron gehoben. Sollte er diese machtvoll gütigen Götter nicht anbeten und sich ihnen nicht dankbar beweisen durch Ausbreitung ihrer Verehrung?

b. Julians Verfahren gegen das Christenthum und seine Bekenner.

Was Julian that, um die alte Religion wieder herrschend zu machen und die neue zu stürzen, ist bekannt, doch mag es, um nachher das Urtheil des Gregorius über dieses Verfahren richtiger zu würdigen, hier in einer kurzen Uebersicht zusammengestellt werden.

Julian, obwohl man in mancher seiner Handlungen eine Art politischer Schwärmerei [1]) nicht verkennen wird, unternahm den ungleichen Kampf mit von dem Zeitalter begünstigten Christenthum mit höchster Klugheit. Die Geschichte hatte ihn belehrt, daß offener Krieg die verfolgte Parthei stärke und daß das Blut der Märtyrer nur eine Aussaat neuer Bekenner sey. Er haßte das Märtyrerthum [2]) und wollte der christlichen Kirche die Ehre und den Vortheil desselben nicht gönnen. Deßwegen ging sein Plan auf allmähliges Untergraben, er übte seine Verfolgung unter dem Schein der Milde und Billigkeit; er unterjochte sanft. [3])

---

1) Julians politische Handlungsweise war ganz auf seine religiöse Ueberzeugungen gegründet. Er hatte ein ungemein hohes Ideal von einem wahren Herrscher und war überzeugt: „daß das Regieren etwas sey, was menschliche Kraft übersteigt und wozu eine göttliche Natur erforderlich ist.“ Orat. ad Themist. philosoph. p. 253—267. an mehreren Stellen. Er wandte sich deßwegen in schwierigen Lagen an den Rath und die Hülfe der Götter. Er wollte ihren Willen üben. Aber die Art, wie er des göttlichen Willens gewiß zu werden meinte, hatte etwas Schwärmerisches. Er glaubte an wirkliche Erscheinungen, Berührungen, unmittelbare Mittheilungen der Götter. Welches Feld für die Kunst der ihn umgebenden magischen und theurgischen Priester und Philosophen!

2) Julian. Fragment. orat. epistolaeve cujusd. p. 288. Auch dieser leider verstümmelte Aufsatz mag noch sehr viele charakteristische Bemerkungen Julians über das Christenthum und die Christen enthalten haben.

3) Gregor. Orat. IV. 79. p. 116. sagt sehr treffend von Julian: ἐπιεικῶς ἐβιάζετο. Vergl. dieselbe Rede §. 69. p. 129.

Seine Schriften, Briefe und Dekrete enthalten die offensten Erklärungen einer allgemeinen Duldung für die Christen, er bedauert sie nur, und will sie als Unverständige nicht bestraft, sondern belehrt wissen. Kein Jüngling soll gehindert seyn, die Schulen und Kirchen der Galiläer zu besuchen, niemand durch Furcht oder Gewalt zur väterlichen Religion gezwungen werden.[1]) Ebenso sprach er für die verschiedenen christlichen Partheien gleiche Duldung aus. Die wegen Glaubensmeinungen vertriebenen Geistlichen durften (außer dem ihm bis in den Tod verhaßten Athanasius[2]) ohne Unterschied zurückkehren.

Aber es war mit dieser Duldung nicht so redlich gemeint. Julian hatte keinen Grund einer Parthei unter den Christen einen Vorzug zu geben, er ließ sie neben einander bestehen, damit sich die Christen selbst schadeten und durch das ärgerliche Schauspiel der Religionsstreitigkeiten den christlichen Namen ferner befleckten, ja er verschaffte sich zum bloßen Hohn bisweilen das Vergnügen, die Häupter christlicher Partheien in seiner Gegenwart disputiren zu lassen.[3]) Im Allgemeinen stellte er, trotz der ausgesprochenen Grundsätze, die Christen in der That keineswegs den Heiden gleich; er zog die letzteren bei Anstellungen nicht blos vor, sondern begünstigte sie fast ausschließlich.[4]) Unruhige Christen

---

1) Epist. 42. p. 129.

2) Julian. Edict. ad Alexandr. epist. 26. p. 398. und bes. Epist. ad. Alexandr. 51. p. 432. etc. dann Epist. 6. p. 376. u. s. w.

3) Ammian. Marcellin. XXII. 5. Wenn sie in der Hitze des Streites waren, rief er ihnen zu: „Hört auch mich, den ja selbst die Alemannen und Franken gehört haben!"

4) Julian. Epist. 7. ad Artab. p. 376. Gregor. Orat. IV. 96. p. 129. Sozom. hist. eccl. V. 18. Liban. Epitaph. p. 564. Julian verdiente also keineswegs den Dank, welchen er für seine Duldung aller Partheien von den Christen fordern zu dürfen glaubt. Epist. 52. ad Bostrenos. p. 435. Man kann allerdings behaupten, Julian sey mehr ein Verfolger des Christenthums als der Christen gewesen, indem er nicht sowohl darauf ausging, die Christen persönlich zu vertilgen, sondern sie durch klug angebrachten Druck und andere Mittel für das Heidenthum zu gewinnen, also das Christenthum dadurch zu stürzen, daß er ihm seine Bekenner entzog. (Vergl. *G. F. Wiggers* de Juliano Apostata religionis Christianae et Christianorum persecutore dissert. Rostoch. 1810.) Allein es ist dabei zu bedenken, daß Julian nicht einmal ein eigentlicher Christenverfolger seyn konnte, weil ihm bei der überwiegenden Macht der christlichen Parthei selbst die äußeren Mittel dazu fehlten. Die Behauptung, daß Julian aus einem Verfolger der christlichen Religion später ein Verfolger ihrer Bekenner geworden sey, wird sich, da Julian so kurz regierte, schwerlich mit historischer Gewißheit nachweisen lassen; aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Sache diese Wendung genommen haben würde, wenn Julian durch den Wiederstand, den er in der Folge gewiß gefunden hätte, noch mehr erbittert worden, und die heidnische Parthei wieder bei mehreren Kräften gewesen wäre.

bestrafte er aufs schärfste, Heiden aber, sowohl Obrigkeiten als Volk, die sich Unrecht und Gewalt gegen Christen erlaubten, behandelte er weit milder, ja sogar günstig.[1] Sein strenges Verfahren gegen die Christen begleitete Julian oft noch mit bitterem Spott. Als die Arianer in der Gegend von Edessa, die sehr reich waren, in Streitigkeiten mit den dortigen Valentinianern geriethen, ließ er sämmtliche Schätze der Edessenischen Kirche wegnehmen und unter seine Soldaten vertheilen, die Güter aber seinen Privatbesitzungen einverleiben. Er wolle ihnen damit, sagte er, da sie ja den wunderlichen Ausspruch im Munde führten, daß es für einen Reichen schwer sey ins Himmelreich zu kommen, nur den Eintritt in den Himmel erleichtern.[2]

Aehnlichen Spott über „die leichtgläubigen Schüler unwissender Fischer, die mit alten Weibern ganze Nächte zusammen säßen und beteten und von Fasten ganz matt und halbtodt wären",[3] erlaubte sich Julian häufig, und der öffentliche Spott eines Regenten über einen Theil seiner Unterthanen hat eine furchtbare Gewalt.

Das unverfänglichste, gesetzlich tadelloseste, aber auch gefährlichste Mittel, wodurch Julian dem Christenthum zu schaden suchte, war die Uebertragung der Einrichtungen, welche die christliche Kirche vorzüglich gehoben hatten, in das Heidenthum. Er wollte die alte Religion durch eine Reformation ihrer Institute volksmäßiger machen. Damit begann er bei der Wurzel, bei einer Verbesserung des Priesterstandes,[4] dem er mehr innere Tüchtigkeit und höhere Würde zu geben suchte. Er selbst war darin als Oberpriester Vorbild. Die Heiden sollten dieselbe Sorge für Bestattung der Todten, dieselbe Gastfreundlichkeit gegen Fremde, dieselbe Wohlthätigkeit gegen Arme beweisen, wodurch sich die

---

1) Dieß geht, um nur ein Beispiel von jeder Seite anzuführen, bestimmt genug aus der Art hervor, wie Julian die alexandrinischen Heiden, die den Bischof Georgius ermordet hatten, schont — die antiochenischen Christen aber auf den bloßen Verdacht, den Tempel des Daphneischen Apoll angezündet zu haben, mit Härte behandelt. Man sehe hierüber den Heiden Ammian. Marcellin. XXII. 11 u. 13. Außerdem Sozomen. V. 3. u. Gregor. Naz. Orat. IV. 93. p. 127.

2) Julian. epist. 43. ad Hecebol. p. 424. Aehnliches, wenn gleich vielleicht übertrieben erzählt, findet man bei Sozom. V. 4. 5. 8. Es sind Spottreden, wie sie dem Tempelräuber Dionysius zugeschrieben werden. Cicero de Nat. Deor. III. 34.

3) Gregor. Orat. V. 25. p. 163. Andere Spöttereien, besonders mit Schriftworten s. Greg. Orat. IV. 97. p. 130.

4) Hierüber eine Beilage, wo das, was Julian von einem heidnischen Priester, und das, was Gregor von einem christlichen Geistlichen verlangt, zusammengestellt wird.

Christen so beliebt gemacht hatten.[1] Zu diesem Zweck verordnete Julian die Errichtung von Armenhäusern und Fremdenherbergen und wieß ansehnliche Summen dafür an.[2] Auch das Institut der religiösen Volksbelehrung,[3] das im Christenthum so Großes gewirkt hatte, eignete er der heidnischen Religion an, und suchte überhaupt dem Gottesdienst mehr Leben, Würde und Glanz zu ertheilen, wozu er sich besonders auch der Wirkungen der von ihm sehr beachteten und geschätzten Kirchenmusik[4] bediente.

Julian wußte, wie wichtig es sey, daß eine Religion ins bürgerliche Leben eingreife und mit Staatseinrichtungen in Verbindung stehe. Die heidnische Religion hatte hierin der christlichen unter den letzteren Kaisern weichen müssen;[5] er suchte das Verhältniß wieder umzukehren. Alles Christliche wurde an öffentlichen Insignien vertilgt, das Reichspannier wieder in seine altrömische Form verwandelt.[6] Seine zur öffentlichen Verehrung aufgestellte

---

1) Julian giebt besonders den christlichen Frauen Schuld, daß sie durch Wohlthätigkeit viele zu ihrer Secte hinüberzögen. Misopogon. p. 363. Ueberhaupt ist er auf die christlichen Frauen ganz und gar nicht gut zu sprechen (Misopogon. p. 356.), deren Tugend selbst dem Libanius einst den Ausruf abnöthigte: „Welche Frauen haben doch die Christen!"

2) In jeder Stadt sollten solche *ξενοδοχεῖα* angelegt werden, für jeden Dürftigen ohne Unterschied der Religion. Für die Provinz Galatien weißt Julian zu diesem Zweck jährlich 30,000 Modien Getraide an. Epist. 49. ad Ursacium, Pontificem Galat. p. 429. Außerdem fordert er alle Heiden zu freiwilligen Beiträgen auf, und sucht sie durch das Vorbild der Christen beschämend zu ermuntern.

3) Sozom. V. 16. *Διενοεῖτο πανταχῆ τοὺς ἑλληνικοὺς ναοὺς τῇ παρασκευῇ καὶ τῇ τάξει τῆς Χριστιανῶν θρησκείας διακοσμεῖν. βήμασί τε καὶ προεδρίαις, καὶ ἑλληνικῶν δογμάτων καὶ παραινέσεων διδασκάλοις τε καὶ ἀναγνώσταις.* Ferner stiftete Julian nach Sozomenus heidnische Manns- und Frauenklöster — ein Beweis, wie sehr der ganze Geist des Zeitalters zum monastischen Leben hinneigte —, ahmte die Einrichtung der christlichen literae formatae nach, führte eine Art Bußzucht nach dem Vorbild der christlichen Kirche, nur gemildert (wie es der Klugheit gemäß war) ein, und übte wohl auch selbst als Pontifex Maximus das Recht, mit dem Kirchenbanne zu belegen, aus. Julian. epist. 62. p. 451. *Ἐγὼ τοίνυν ἐπειδήπερ εἰμι κατὰ μὲν τὰ πάτρια μέγας ἀρχιερεύς, ἔλαχον δὲ νῦν καὶ τοῦ Διδυμαίου προφητεύειν, ἀπαγορεύω σοι τρεῖς περιόδους σελήνης μή τοι τῶν εἰς ἱερέα μηδὲν ἐνοχλεῖν. κ. τ. λ.*

4) Julian. Fragment. p. 301. Epist. 56. ad Ecdic. p. 442. In Alexandrien sollten talentvolle Knaben durch öffentliche Unterstützung zum Tempelgesang gebildet werden. Guten Sängern eröffnete er die besten Aussichten. — Die Kirchenmusik ist der Hauptpunct, wo auch für den protestantischen Cultus so viel Gutes geschehen könnte. Möchte doch das, was Julian für seinen Glauben that, viele christliche Nachfolger finden!

5) *Christus* purpureum gemmanti textus in auro
Signabat *labarum; clypeorum* insignia Christus
Scripserat; ardebat summis *crux* addita *cristis.*
Prudentius.

6) Sozom. V. 17.

Statue umgab Julian mit Götterbildern, und wer nun derselben seine Ehrerbietung bezeugte, wie dieß bei feierlichen Gelegenheiten nicht selten geschah, war zugleich genöthigt, sich vor den damit verbundenen Göttergestalten zu beugen.[1]) Auch von falschem Bekehrungseifer ist Julian nicht frei zu sprechen. Es mußte ihm vorzüglich wichtig seyn, das Heer für seinen Glauben zu gewinnen, und er bediente sich dazu folgenden Mittels. An dem Tag der allgemeinen Löhnungsvertheilung erschien der Kaiser von den Insignien des Reichs und Götterbildern umgeben. Die Soldaten zogen an ihm vorüber; vor ihnen lag Gold und Weihrauch. Konnten sie sich nun, wenn sie Christen waren, entschließen, Weihrauch in die Opferflamme zu werfen und die Götter anzubeten, so belohnte sie ein gnädiger Blick des Monarchen und reichlicherer Sold.[2]) So verkauften manche ihre Religion.

Was bisher bemerkt worden ist, war mehr Begünstigung des Heidenthums, als Verfolgung des Christenthums; wir finden aber auch eine Verordnung Julians, die als eigentlicher Angriff auf das Christenthum angesehen werden kann, zugleich aber so verschieden beurtheilt worden ist, daß wir etwas weitläufiger davon sprechen müssen. Es ist die Verfügung, vermöge deren er den Christen die Beschäftigung mit nicht eigentlich christlichen Wissenschaften verboten haben soll, wodurch also den Christen alle Vortheile einer classischen Bildung entzogen worden wären. Der philosophische Kaiser verachtete die so einfachen, im besten Sinn einfältigen Schriften des alten und neuen Testaments gegen die tiefsinnigen und schönen Producte des griechischen Genius.[3]) Er glaubte, nur die von einem hohen vaterländischen Geiste beseelten, in die vollendetste Form gekleideten Werke des Alterthums könnten eine reinere Weisheit mittheilen, während die Schriften

---

1) Dieß berichten uns zwar nur Christen, allein es ist innerlich nicht unwahrscheinlich. Gregor. Naz. Orat. IV. 81. p. 117. Sozom. V. 17. Gewöhnlich ließ Julian den Zeus neben sich abbilden, der ihm Krone und Purpur reichte, oder den Mars und Merkur, die ihm durch freundliche Blicke das Zeugniß kriegerischer Tugend und ausgezeichneter Beredsamkeit gaben.

2) Auch dieß beruht nur auf christlichem Zeugniß. Sozom. III. 17. Gregor. N. Orat. IV. 82—85. p. 117—120. Gregor indeß erzählt gerade von diesem Verfahren Julians ganz specielle Thatsachen und Anecdoten; und man lernt Julian schon aus seinen eigenen Schriften und denen seiner heidnischen Lobredner als einen Mann von so kluger Partheilichkeit gegen die Christen kennen, daß man ihm wohl, neben so manchem Großen in seinem Charakter, auch eine so kleine List zutrauen darf.

3) Cyrill. contra Julian. VII. p. 229.

der Christen nichts dergleichen zu wirken vermöchten.[1]) Da nun aber die Christen meinten, jene Werke seyen vom Satan selbst, oder von Dienern des Satans hervorgebracht, so wollte er auch nicht, daß dieselben an den Schriften und Wissenschaften der Hellenen herumnaschen sollten;[2]) sie möchten dann auch nur allein bei den armseligen Büchern, auf welche sie so hohen Werth legten, bleiben. Er glaubte also vollkommenes Recht zu haben, die Christen von den Schriften, die sie doch nicht mit gehöriger Achtung und Liebe behandelten, gänzlich abzuhalten. Auch ist es nicht zu leugnen, obgleich es sich aus der strengen Opposition des Heidenthums und Christenthums in damaliger Zeit wohl erklären läßt, daß die ausgezeichnetsten Kirchenlehrer, wie viel mehr der gemeine Haufen der Christen,[3]) die Werke des Alterthums mit ungebührlicher Geringschätzung behandelten.

Ganz besonders war es dem Julian zum Abscheu, daß Männer, welche das Daseyn der Götter leugneten, Schriften erklären sollten, als deren Urheber er die Götter ansah, und deren beseelende Idee die Verehrung derselben Götter war.[4]) Da Julian von dem Jugendlehrer strenge Sittlichkeit verlangte, schien es ihm die verächtlichste Heuchelei, daß ein Lehrer um des Lohnes willen jene vom Geist der alten Religionen durchdrungenen Schriften auslege, während er selbst die Wahrheit dieses Geistes ableugne; er verlangt dabei nicht, daß die Lehrer um der Jünglinge willen ihre Ansichten verändern, sondern nur, daß sie nicht lehren sollen, was ihnen nicht wahrer Ernst ist. Wer glaubt, daß sich jene Schriftsteller durch Irrthum an dem Heiligen

---

1) *Ἀλλ' ἴστε καὶ ὑμεῖς, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τὸ διάφορον εἰς σύνεσιν τῶν παρ' ὑμῖν... οὐδ' ἂν γένοιτο γενναῖος ἀνὴρ μᾶλλον οὐδὲ ἐπιεικής. ἐκ δὲ τῶν παρ' ἡμῖν, αὐτὸς αὑτοῦ πᾶς ἂν γένοιτο καλλίων, εἰ καὶ παντάπασιν ἀφυής τις εἴη.*

2) *Τοῦ χάριν ὑμεῖς τῶν παρ' Ἕλλησι παρεσθίετε μαθημάτων, εἴπερ αὐτάρκης ὑμῖν ἐστιν ἡ τῶν ὑμετέρων γραφῶν ἀνάγνωσις. κ. τ. λ.*

3) Gregor selbst sagt, ohne es jedoch zu billigen, daß die meisten Christen weltliche Gelehrsamkeit gänzlich verachteten, als ob sie sittlich-gefährlich und verführerisch wäre und von Gott entferne. Orat. XLIII. 11. p. 778. Indeß finden sich auch bei Gregor manche Stellen, die einen starken Partheieifer gegen heidnische Geisteswerke an den Tag legen.

4) Julian. epist. 42. p. 422. „Wie? — sagt er — die Götter sind Urheber und Führer der Geistesbildung eines Homer, Hesiod, Demosthenes, Herodot, Thucydides, Isokrates, Lysias: haben nicht die einen ihre Schriften dem Hermes, die andern den Musen geweiht? Es kommt mir also ungereimt vor, die Schriften dieser Männer auszulegen, und zugleich die von ihnen verehrten Götter zu verachten.... *Οὐ μὴν ἐπειδὴ τοῦτ' ἄτοπον οἶμαι, φημὶ δεῖν αὐτοὺς μεταθεμένους τοῖς νέοις· συνδίδωμι δὲ αἵρεσιν, μὴ διδάσκειν ἃ μὴ νομίζουσι σπουδαῖα.*"

versündigt hätten, den verweißt Julian in die Kirchen der Galiläer, um den Matthäus und Lucas erklären zu hören. Daraus geht hervor: Julian untersagte den Christen die Beschäftigung mit der heidnischen Literatur keineswegs geradezu, im Gegentheil er wünschte gewiß, daß recht viele christliche Jünglinge in die Schulen der heidnischen Rhetoren und Sophisten gehen möchten, in der Ueberzeugung, daß jeder, in dem von Natur etwas Edleres wäre, durch Beschäftigung mit jenen Werken vom Atheismus, denn das war ihm das Christenthum, abfallen und für die Götterverehrung gewonnen werden müßte. [1]) Aber er wollte, daß, wer die von den Göttern eingegebenen, ihre lebendige Macht anerkennenden Werke auslege, diese Götter auch in Wort und That verehren solle, oder bestimmter gesagt, daß nur Heiden Jugendlehrer seyn sollten. [2]) Damit waren also die Christen von den Lehrstühlen ausgeschlossen. Eine langsam wirkende, aber höchst folgenreiche Maaßregel. Es mußte eine unausbleibliche Wirkung auf das nachwachsende Geschlecht hervorbringen, wenn die Wissenschaften nur von heidnischen Lehrern vorgetragen wurden. Wollten die Christen ihre Söhne von höherer Bildung nicht ausgeschlossen sehen, so mußten sie dieselben zu Heiden in die Schule schicken mit der Gefahr, daß durch beredte und eifrige Lehrer der Saame des Heidenthums in die jugendlichen Gemüther gestreut würde. [3]) Wohl suchten christliche Lehrer diesem Uebelstand durch poetische Productionen in christlichem Geiste abzuhelfen. Aber diese nothgedrungenen Machwerke eines Apollinaris und selbst eines Gregorius von Nazianz waren nur dürftige Surrogate für die freien, begeisterten Schöpfungen eines Homer, Sophokles und Plato, diese ewigen Bildungsmittel und Vorbilder des menschlichen Geistes. War den Christen, besonders den damaligen griechischen Christen, vertrauter Umgang mit griechischer Wissenschaft entzogen, so war ihnen allerdings viel entzogen, und es wird mit Unrecht behauptet,

1) Cyrill. contra Julian. VII. p. 229.

2) Hiernach ist also ohne Zweifel Sozomenus zu berichtigen, wenn er hist. eccl. V. 18. sagt: „Er erlaubte den Söhnen der Christen nicht, die griechischen Dichter und Redner zu studiren: und zu den Auslegern derselben in die Schule zu gehen." Dem Sinne nach mit den Aeußerungen Julians übereinstimmend, sagt viel richtiger *Ammianus Marcellin.* XXV. 4. Inter quae erat illud inclemens, quod *docere vetuit magistros* rhetoricos et grammaticos *Christianos*, ni transissent ad numinum cultum. Und *Orosius* lib. VII. c. 30. Aperto tamen praecepit edicto, *ne quis Christianus* docendorum liberalium studiorum *professor* esset. S. Schlossers Weltgeschichte. 1ter Theil p. 650, und dessen ganze Schilderung Julians.

3) Wie dieß z. B. in Athen wirklich der Fall war. Siehe oben p. 19.

daß das Christenthum in seiner damaligen Stellung aus der Aneignung klassischer Bildung noch keine, oder sehr geringe Vortheile gezogen habe. Wie konnte es ohne Entwickelung der wissenschaftlichen Elemente, die in ihm lagen (und diese Entwickelung wurde eben durch Verbindung mit den Forschungen und Leistungen früherer Geschlechter bewirkt) den Angriffen gelehrter und philosophischer Heiden, namentlich eines Julianus selbst, Trotz bieten? Wie konnte es ohne sie Religion des gebildetsten Theiles der Menschheit, ja Universalreligion werden?

Julian hatte Grund zu seinem Verfahren. Von seinem religiösen Standpunct[1]) aus schien es unerträglich, daß die Christen aus der Schaale derselben Werke wissenschaftliche Nahrung saugen wollten, deren religiösen Kern sie wegwarfen. Seinem wirklich frommen Gemüthe war dieser religiöse Gehalt Hauptsache; wer den verschmähte, sollte gar nichts haben. Doch war auch etwas Ungerechtes[2]) in Julians Anordnung (denn wäre sie wahrhaft gerecht und allgemein anwendbar, so dürften auch wir uns nicht mit Auslegung klassischer Werke beschäftigen, da wir ja auch, obwohl milder über die heidnischen Religionen urtheilend, als die Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, doch Bekenner der Religion sind, die das Heidenthum zerstört hat). Auf dieses Ungerechte macht besonders auch unser Gregorius[3]) aufmerksam, indem er bemerkt, daß hellenische Literatur und Sprache mit heidnischer Religion keineswegs so nothwendig verknüpft sey, daß eines ohne das andere gar nicht benutzt und genossen werden könnte. Sehr richtig sieht er zugleich die Werke des griechischen Geistes als ein von dem religiösen Bekenntniß ganz unabhängiges Gemeingut der Menschheit an, über welches ein einzelner, wenn auch noch so mächtiger Mensch nicht zu gebieten hätte. Er fragt den Julian, ob denn ihm die hellenische Bildung, die attische Sprache, die

1) Julian betrachtete die heidnischen Schriftsteller, vornemlich die Dichter, zugleich als Religionsurkunden, und als solche wollte er sie nicht von Bekennern einer fremden, für das Heidenthum geradezu zerstörenden Religion erklären lassen. Er verfuhr von seinem Gesichtspuncte aus nach demselben Grundsatz, wornach wir die christlichen Urkunden für die heranwachsende Jugend von keinem Bekenner einer fremden, dem Christenthum feindseligen Religion würden auslegen lassen. Aber man konnte die Werke des klassischen Alterthums auch von einem andern Standpunct ansehen, auf welchem das religiöse Bekenntniß nicht unmittelbar in Betracht kommt, von dem Standpunct, der in der neueren Zeit der allgemeine geworden ist, als universelle, nicht einem Volk oder Bekenntniß, sondern der Menschheit angehörende, Bildungsmittel edlerer Menschlichkeit, als erweckende Vorbilder des Großen, Guten und Schönen.

2) *Inclemens* nennt es selbst der heidnische Ammianus I. I.

3) Orat. IV. 102. p. 132—136.

herrlichen Gedichte allein angehörten? Ob er wohl den Christen blos die feine und zierliche griechische Rede, oder am Ende die griechische Sprache überhaupt, selbst die gemeine und bäurische verbieten wolle? u. s. w.

Allerdings hätte Julian, obwohl von den Christen gereizt, die Gränzen seiner Macht anerkennen sollen, da es nicht in der Befugniß eines Herrschers liegt, seinen Unterthanen ein wichtiges Bildungsmittel zu entziehen. Wir können nicht in Julians Seele blicken, ob er unter dem Scheine des Eifers für die Sache der Götter die schlaue Absicht verdeckte, dem Christenthum den empfindlichsten Streich zu versetzen; offenbar aber waren mit seinem Verfahren die schlimmsten Folgen zur allmähligen Untergrabung des Christenthums nothwendig verknüpft.

Derselbe Grundsatz, vermöge dessen Julian mit aller Kraft an einer Verbesserung und Erneuerung der heidnischen Priesterschaft arbeitete, ließ ihn alles aufbieten, der christlichen Geistlichkeit ihre Macht, ihren Reichthum, ihr Ansehen zu entziehen. Durch Herabwürdigung der Geistlichen konnte er der Kirche im Allgemeinen am gewissesten schaden. Während er sich gegen die Menge des christlichen Volkes, als einen Haufen von Verführten und Irrenden, milder zeigte, verfuhr er mit Strenge gegen die geistlichen Vorsteher, in denen er die Verführer und Aufruhrstifter sah, vorzüglich gegen die unerschrockenen Vertheidiger des Christenthums, z. B. Athanasius. Er entzog der Geistlichkeit das ihr bis auf einen gewissen Grad zugestandene Recht der Gerichtsbarkeit, die Immunität von Staatslasten, die Erlaubniß, Testamente abzufassen und Vermächtnisse anzunehmen, welches sie freilich oft misbraucht haben mochten.[1]) Statt dessen gewährte Julian den heidnischen Priestern ihre früheren Freiheiten wieder, und suchte die Tempel durch öffentliche Beiträge zu bereichern.[2])

So viel über das Verfahren Julians gegen das Christenthum. Auf die eigentlichen Christenverfolgungen, die unter seiner Regierung vorfielen und wovon besonders Gregorius von Nazianz[3]) und Sozomenus viele Beispiele mit einer Genauigkeit erzählen, welche Schauder und Unwillen erregen soll, brauchen wir wohl hier nicht Rücksicht zu nehmen, da es schwerlich zu erweisen seyn wird, daß Julian solche Grausamkeiten angeordnet habe oder daß sie mit seinem Wissen verübt worden sind. Nur mag er allerdings gegen die erbitterten, durch den Druck, den sie in den

1) Julian. epist. 52. ad Bostrenos. p. 437. Sozom. V. 5.
2) Sozom. V. 3.
3) z. B. Orat. IV. 93. p. 127. u. a. St.

letzten Zeiten von den Christen erfahren hatten,[1]) aufs höchste gereizten und verfolgungssüchtigen Heiden zu nachsichtig gewesen seyn.

Wir können das Verhalten Julians gegen das Christenthum großentheils aus seinen religiösen und politischen Ueberzeugungen zu entschuldigen geneigt seyn. Allerdings floß z. B. die Uebertragung des Jugendunterrichts an heidnische Lehrer aus Julians glaubensvoller Ansicht von dem religiösen Gehalte der Werke des Alterthums — seine ausschließliche Begünstigung der Heiden bei Besetzung der Staatsämter aus dem Grundsatze, daß die Institute des Staates und der Kirche in einander greifen und ein Ganzes bilden müßten. Allein daß Julian diese Grundsätze gerade so anwendete, das heißt, auf eine Art anwendete, die auf das Christenthum von Grund aus zerstörend einwirken mußte, darin lag doch offenbar nicht blos religiöse Begeisterung für das Heidenthum, die wir an Julian als den edelsten, wenn auch entstellten, Zug seines Gemüthes anerkennen, sondern es offenbarte sich darin auch ein starker und unduldsamer Haß gegen das Christenthum,[2]) der um so weniger mit schonender Milde übersehen werden darf, da er nicht in seiner offenbar feindlichen und gehässigen Gestalt, sondern unter dem Schein gerechtigkeitliebender Duldung auftrat.

Dabei sollen die sonstigen Menschen- und Regententugenden Julians nicht abgeleugnet oder in Schatten gestellt werden. Uebersehen wir den jugendlichen Uebermuth, womit Julian das Christenthum behandelt, das stolze Selbstgefühl, das in seinen Handlungen und Schriften, besonders in der so geistvollen und lebendigen Schrift „die Cäsaren" in der satyrischen Behandlung selbst der größesten Männer durchblickt, die Eitelkeit, womit er sich als cynischer Stoiker auf dem Throne gefällt und die Erscheinung eines alten Helden, eines schlichten Republikaners wiederholen möchte — so finden wir auf der andern Seite in ihm auch viel

---

1) Ungemein bitter spricht sich über diese Verfolgungen der Christen gegen die Heiden der Sophist Libanius aus. *Μονωδία ἐπὶ Ἰουλιαν.* p. 509. *Ἐπιταφ. ἐπὶ Ἰουλ.* p. 529. ed. Reisk. In der ersten Stelle giebt er auch an, was Julian gethan habe, um dem darnieder liegenden Heidenthum wieder aufzuhelfen. p. 510 ff.

2) Auch Ammianus Marcell. gesteht, daß Julian gegen die Christen keineswegs seines sonstige Gerechtigkeitsliebe bewiesen habe, und in dieser Beziehung „*interdum dissimilis sui*" gewesen sey. M. vergl. die ganze merkwürdige Stelle lib. XXV. 4. 19. Auch Libanius giebt sich nicht viele Mühe, die Partheilichkeit Inlians für die Heiden und gegen die Christen zu verdecken. Man sehe unter andern *Ἐπιταφ.* p. 564.

wahrhaft Großes und Edles, rastlose Thätigkeit [1]) für das Wohl der Unterthanen, besonders des Bürgers, Liebe zu rücksichtsloser Gerechtigkeit, die er nur gegen die Christen vergaß, Streben nach höchster Einfalt der Sitten, aufopfernde Entbehrung aller Lebensgenüsse, alterthümliche Tapferkeit, männlichen Ernst und Strenge, verbunden mit menschlichschöner Herzlichkeit gegen Männer, in denen er nur Geist, nicht Macht und Rang verehrte. [2]) Zu bedauern ist, daß diese liebevolle Theilnahme keine anderen Gegenstände fand, als jene eiteln Rhetoren und Sophisten, daß die religiöse Begeisterung Julians durch so vielen Aberglauben befleckt war, vor allem, daß sein hoher Geist den Sinn des Zeitalters und den Geist des Christenthums so verkennen konnte, und dadurch nur eine kurze, vorüberstürmende, wildaufregende Erscheinung wurde, während er der wohlthätigste Genius hätte werden können.

c. Gregors Bücher wider Julian.

Die minder erfreuliche Seite in Julians Wesen hervorzuheben, schien um so mehr Pflicht, da nur daraus erklärbar wird, warum sich manche ältere christliche Schriftsteller, die wir doch sonst nicht so geradezu verwerfen dürfen, mit so unerhörter Bitterkeit über diesen Mann aussprechen. Ihre Schilderungen sind übertrieben,

---

1) *Ἀεὶ γὰρ εἶχεν ἐν χερσὶν ἢ βίβλους ἢ ὅπλα* — sagt Libanius im Epitaph. p. 546. Er konnte, dem Cäsar ähnlich, verschiedene Geschäfte zugleich besorgen, und sich in derselben Zeit durcheinander vorlesen lassen, dictiren und Audienz ertheilen. *Τι μὲν ἀναπαύεσθαι τῶν διακόνων ἦν, αὐτοῦ δ' ἐπ' ἔργον ἀπ' ἔργου μεταπεδᾶν.* Liban. Epitaph. p. 580. — Der Geist und Charakter Julians ergiebt sich am besten und lebendigsten aus seinen eigenen Schriften, wenn man, wie es sich versteht, manchen seiner Aeußerungen das sophistisch-rhetorische Gewand auszieht. Nebst Julians eigenen Schriften ist Ammian vorzüglich zu gebrauchen (interessante Stelle Ammian. Marc. XXV. 4.) — nicht eben so zuverläßig die allzu partheiischen und rhetorischen Freunde, wie Libanius (in mehreren Schriften, vornemlich dem Epitaphios und der Monodia), und die gleich partheiischen Gegner Gregorius, Sozomenus u. a.

2) Man vergleiche in dieser Beziehung Julians Briefe an mehrere Gelehrte, Rhetoren und Philosophen seiner Zeit, unter andern Epist. 40. p. 417. an Jamblichus, welchem er z. B. sagt: „dann kam der treffliche Sopater zu mir; als ich ihn erkannte, sprang ich vor Freude auf und umarmte ihn, vor Lust weinend, weil ich ahnete, daß er mir Briefe von dir bringen würde; als ich sie empfangen hatte, küßte ich sie, drückte sie an die Augen" u. s. w. Aehnlich Epist. 44. p. 425. an Libanius, dem er den Wunsch ausspricht, „daß er seiner Freundschaft werth seyn möchte." — Die Schattenseite dieses Umgangs Julians mit seinen Sophisten, welche freilich auch nicht übersehen werden darf, ist vorzüglich hervorgehoben von Schlosser in der Weltgeschichte. 1ter Th. p. 649 ff. und noch mehr in einer Recension von Neanders Julian. Jen. Lit. Zeit. Januar 1813. S. 121—133.

ihre Erzählungen nicht selten durch Partheihaß entstellt, aber als bloße Ausflüsse eines (übrigens wohlgemeinten) Zelotismus dürfen wir sie doch auch nicht ansehen. Namentlich wäre es fast unbegreiflich, wie der sonst im Ganzen würdig gesinnte Gregorius von Nazianz seine Schmähreden oder Invectiven[1]) gegen den damals schon todten Julian schreiben und mit so beißender Lauge hätte salzen können, wenn sich Julian nicht auch wirklich manches Empörende gegen die Christen erlaubt hätte. Von diesen beiden Reden haben wir noch etwas bestimmter zu sprechen. Es möchte nicht blos unerquicklich, sondern auch überflüssig seyn, den Inhalt dieser mehr vom Feuer der Leidenschaft, als ächter christlicher Begeisterung belebten Schriften ausführlich zu entwickeln; doch muß, ihren Character zu bezeichnen, einiges daraus hervorgehoben werden. Gregorius hatte, wie er selbst andeutet, [2]) die Absicht, durch diese Reden, die übrigens höchstwahrscheinlich nicht bestimmt waren, öffentlich gehalten, sondern nur gelesen zu werden, dem Julian ein Denkmal zu setzen, wodurch er bei der Mitwelt sowohl als der Nachwelt aller Jahrhunderte der allgemeinen Schmach und Verachtung preisgegeben wäre. Er verbirgt sein

1) Diese *Invectivae* oder *Λόγοι στηλιτευτικοί*, nach der alten Ordnung die dritte und vierte Rede, nach der neuen die vierte und fünfte, füllen in der Benedictinerausgabe den Raum von S. 78—176. Merkwürdige ältere und neuere Urtheile über diese Invectiven und literärische Nachweisungen findet man in der Einleitung des Benedictiners *Clemencet* p. 73—77. Die letzteren noch vollständiger bei Fabric. biblioth. graec. vol. VIII. p. 392. ed. Harl. Unter den mir aus Erfahrung bekannten Einzelausgaben der Invectiven ist folgende (rara et praestans edit. bei Fabricius genannt) die interessanteste: *S. Gregorii Nazianzeni in Julianum invectivae duae.* Cum scholiis graecis nunc primum editis et ejusdem Authoris nonnullis aliis. Omnia ex biblioth. Henr. Savilii edid. *R. Montagu.* Etonae exc. J. Norton. 1610. 4. Diese Ausgabe zeichnet sich vorzüglich durch eine Sammlung trefflicher Varianten über alle Schriften des Gregorius aus, welche von Savile, der eine Ausgabe Gregors von Nazianz beabsichtigte, Montagu und einigen Freunden dieser Männer aus vielen Handschriften zusammengestellt sind. Was die gewöhnliche Benennung *στηλιτευτικὸς λόγος* betrifft, so ist darüber besonders ein *Scholion* des *Nonnus* (dessen Scholien zu den Invectiven bei Montagu abgedruckt sind) zu vergleichen: *ὁ στηλιτευτικὸς οὑτοσὶ λόγος, ψόγος ἐστὶ τῶν Ἰουλιανῷ πεπραγμένων. διαφέρει δὲ ψόγος στηλιτευτικοῦ, ὅτι ὁ μὲν ψόγος διὰ τῶν ἐγκωμιαστικῶν κεφαλαίων προέρχεται, οἷον γένους, ἀναστροφῆς, πράξεων, συγκρίσεως· ὁ δὲ στηλιτευτικὸς διὰ τῶν πράξεων μόνον· εἰ τύχοι δὲ καὶ συγκρίσεως· στηλιτευτικὸς δὲ εἴρηται ἀπὸ μεταφορᾶς τῆς στήλης. στήλη δέ ἐστι λίθος, ἢ χαλκὸς ἐν ἐπιμήκει τετραγώνῳ σχήματι, ἐν ᾧ ἐγγέγραπται ἡ τοῦ στηλιτευομένου ὕβρις. κ. τ. λ.* Das Wort *στηλιτεύειν* und damit verwandte kommen in der Rede selbst mehrmals vor. Vergl. darüber außerdem Stephan. Thesaur. tom. 1. p. 1807. u. den dort citirten Budaeus in Comment. ling. gr., ferner Suid. Lexic tom. III. p. 374. und *Montagu* ad Gregor. Invect. 1. not. 1.

2) Orat. IV. 1. p. 78. — IV. 92. p. 126. — V. 42. p. 176.

Bestreben nicht, den großen Herrscher, mit dem ihn schon der Tod hätte einigermaßen versöhnen können, als ein schwarzes Ungeheuer darzustellen, und verschmäht zu diesem Zweck auch die härtesten Worte nicht. „Der Abtrünnige, der Assyrier, der Drache, der gemeinsame Feind, der allgemeine Mörder" und ähnliche Ausdrücke schallen uns von allen Seiten aus den beiden Reden entgegen. [1]) Die erste derselben hat besonders die Absicht, Julians Fehler und seine gegen die Christen geübte Tyrannei ins helleste Licht zu setzen, die zweite, von der Gregorius glaubt, daß sie seinen Lesern besonders angenehm und nützlich seyn würde, [2]) will die unausbleiblichen Strafgerichte Gottes an den Ungerechten zeigen, und hebt in dieser Beziehung als Hauptbeleg das Beispiel Julians hervor.

Merkwürdig ist, wie der Redner, während er Julian in die Hölle verstößt, die große Seele des Constantius vom Himmel herabruft und mit unerhörten Lobsprüchen überhäuft. [3]) Nur tadelt es Gregorius an dem in seinen Augen so großen und edlen Constantius, daß er in Julian einen dem Reiche so schädlichen Menschen erhalten und zur Herrschaft erhoben habe; er nennt dieses Verfahren des Constantius eine unmenschliche Menschenliebe; [4]) und doch hätte Constantius Verbrechen auf Verbrechen häufen müssen, wenn er seinen Blutsverwandten Julian nicht hätte erhalten wollen. Es war doch in der That ein

---

1) Orat. IV. 35. p. 93. IV. 68. p. 108. IV. 77. p. 115. u. a. Vergl. Orat. XVIII. 32. p. 352. Einmal nennt Gregor wortspielend den Julianus *Εἰδωλιανός*, ein andermal spöttisch *νοῦς μέγας*, u. dergl.

2) Orat. V. 1. p. 147.

3) Orat. IV. 34. p. 93 ff. Die Lobsprüche, welche Gregor dem Constantius ertheilt, sind natürlich durch den Gegensatz gegen Julian gesteigert. Sonst hatte Gregor, wie sich denken läßt, auch manches an Constantius zu tadeln, besonders seine Begünstigung des Arianismus. Aber selbst dafür weiß er eine Entschuldigung; er sagt, Constantius habe am Ende seines Lebens dreierlei bereut, erstens daß er seine Verwandten habe tödten lassen, zweitens daß er den abtrünnigen Julian zum Cäsar ernannt, besonders aber drittens daß er neue Glaubenssätze begünstigt habe. Orat. XXI. 26. p. 402 ff. Wir können den Gregorius wegen seiner lobpreisenden Aussprüche über den schon verstorbenen Constantius nicht eigentlich der Schmeichelei, sondern nur der Partheilichkeit zeihen. Des Fehlers der Schmeichelei hat sich vielmehr Julian selbst gegen den Constantius schuldig gemacht, indem er diesen, damals noch lebenden Fürsten auf eine wirklich unverschämte Art erhebt. Es fehlt nicht viel, daß er ihn nicht allein den größten Regenten, sondern den größten aller Menschen nennt. Jul. Orat. I. in Constantii laudes z. B. p. 46. Desto bitterer äußert sich Julian später über Constantius, besonders nach dessen Tode. Hauptstellen: Julian. Epist. ad Atheniens. p. 270. Caesares p. 335 u. 336.

4) *Ἀπάνθρωπος φιλανθρωπία.* Orat. IV. 35. p. 93. In einer andern Stelle sagt er: *οὐ καλῶς ἐφιλανθρωπεύσατο.* IV. 3. p. 79.

hoher Grad von Partheieifer, welcher die sonst gute und milde Gesinnung unseres Gregorius bis zu einem solchen Ausspruch verblenden konnte. Unerfreulich ist es, auch solche Züge aufzuzeichnen; allein sie gehören zur Wahrheit des Bildes.

Gregorius entschuldigt indeß (als ob Menschenpflicht einer Entschuldigung bedürfte) den Constantius wegen der Erhaltung Julians mit folgenden Gründen: er habe sich damit von dem Verdacht, gewisse Verbrechen (die Ermordung von Julians Familie) begangen zu haben, reinigen, dem Julian ein Beispiel von Großmuth geben, und seine Herrschaft mehr befestigen wollen — im Ganzen aber freilich mehr Herzensgüte als Weisheit bei diesem Verfahren bewiesen.[1] Dagegen wird Julian desto bitterer getadelt, daß er Gott und dem Constantius seine Erhaltung mit so schwarzem Undank vergolten, dem einen durch Abfall, dem andern durch Empörung.[2] Besonders beschuldigt Gregorius den Julian auch der Heuchelei, weil er, längst schon dem Heidenthum im Herzen ergeben,[3] äußerlich immer noch als guter Christ erschienen sey, ein Vorwurf, der allerdings auch durch das Zeugniß heidnischer Schriftsteller bestätigt wird.[4]

Ein sonderbares Schauspiel, das sich so oft in der Geschichte wiederholt, bietet die Betrachtung dar, wie Aberglaube auf beiden Seiten, der heidnischen sowohl als der christlichen, herrschend war, beide Partheien aber sich darüber die stärksten Vorwürfe machten, indem sich jede davon frei hielt, während sie von demselben Aberglauben, nur in einer andern Form, befangen war. Hievon geben uns auch diese Reden Beispiele. Magisches Wesen, Theurgie und Wahrsagerei gehörten zu den Richtungen des Zeitalters und zeigten sich unter veränderter Gestalt bei Heiden und Christen; selbst eine Bildung, wie sie Julian hatte, konnte nicht davon befreien. Während Julian die weibische, wundersüchtige Leichtgläubigkeit der Christen tadelt, träumt er sich in fortwährende unmittelbare Verbindung mit Göttern und Göttinnen, bis er das sanfte Wehen ihrer Gegenwart fühlt, und scheut sich nicht, die unglaublichsten heidnischen Mährchen mit der devotesten Vernunft=

1) Orat. IV. 22. p. 87.

2) Orat. IV. 21. p. 87.

3) Gregor erzählt, Julian habe in den jugendlichen philosophischen Streitübungen gegen seinen Bruder Gallus oft die Vertheidigung des Heidenthums übernommen, unter dem Vorwand, der Uebung wegen sich auf die schwächere Seite zu stellen, in der That aber, weil er seine Vorliebe fürs Heidenthum doch nicht ganz unterdrücken konnte. Orat. IV. 30. p. 91.

4) Liban. Epitaph. p. 528. Ammian. Marcellin. XXI. 2. XXII. 5.

verleugnung anzuerkennen;[1]) und während Gregorius den heidnischen Aberglauben seines Gegners schmäht, trägt er seinen christlichen zur Schau und erzählt Dinge, die ihm nicht leicht jemand nachglauben wird. So soll dem Julian, der bekanntlich außerordentlich viel auf Prodigien hielt und selbst die Wahrsagerkunst als Meister trieb,[2]) einst ein gekröntes, also siegreiches, Kreuz in den Eingeweiden eines Opferthieres erschienen seyn. Und als sich Julian unter der Anleitung seiner theurgischen Philosophen in einer unterirdischen Höhle befand, um Geister zu beschwören, diese Geister aber (so berichtet Gregorius[3]) mit schreckenerregender Gewalt auf ihn eindrangen, da nahm Julian zu dem von ihm schon verleugneten Kreuzeszeichen seine Zuflucht, das auch jetzt wirksam war und die Dämonen verscheuchte. — Auf dem persischen Feldzuge läßt Gregorius außer seinem Heere von Soldaten den Julian ein zweites Heer von Dämonen begleiten, sein Verehrer Libanius dagegen eine Schaar von Göttern.[4]) So stand beiden Seiten eine unsichtbare Welt zu Gebot.

Wir übergehen die harten, ungerechten Vorwürfe, welche Gregorius dem Julian macht, als ob er dem Trunk und der Wollust[5]) ergeben gewesen wäre, und sogar das schwarze Verbrechen, den Tod des Constantius bewirkt zu haben,[6]) auf sich geladen hätte, und bemerken zum Schlusse nur noch, um auch gegen Gregorius als Schmähredner nicht ungerecht zu werden, daß derselbe seine Leser kräftig ermahnt, nicht Gewalt, sondern milde Geduld als die wahrhaft christliche Waffe gegen die Tyrannen zu gebrauchen, von Christo Sanftmuth zu lernen, nicht selbst Rache zu nehmen, sondern Gott die Vergeltung zu überlassen, und dem

1) z. B. die Fabel, daß eine reine Vestalin an ihrem Gürtel das mit dem Bild der großen Göttermutter beladene Schiff, welches vorher keine physische Gewalt in Bewegung setzen konnte, fortgezogen habe. Julian. Orat. in Matrem Deor. p. 159 ff.

2) Sozom. V. 2. Liban. Epitaph. p. 582 . . . *μαντέων τε τοῖς ἀρίστοις χρώμενος, αὐτός τε ὢν οὐδαμῶν ἐν τῇ τέχνῃ δεύτερος.*

3) Orat. IV. 54. 55. 56. p. 101 seq. Dieselben Anecdoten erzählt, wahrscheinlich auf das Zeugniß des Gregorius hin, Sozomenus h. e. V. 2.

4) Gregor. Orat. V. 7. p. 151. Liban. Monod. p. 508. Der letztere sagt: *ἀλλ' ἔχων ἀμφ' αὐτὸν τοὺς θεοὺς, ὀλίγην στρατιὰν μέγα δυναμένην.*

5) Orat. V. 22. p. 175. Dagegen Liban. Epitaph. p. 582. Ammian. Marcell. XXV. 4. Et primum ita inviolata castitate enituit, ut post amissam conjugem nihil umquam venereum agitaret.

6) Orat. IV. 47. p. 99. Man lese über diesen Punct die Erklärung Julians selbst. Epist. XIII. ad Julian. avuncul. p. 382. Welcher schwarze Heuchler müßte dann Julian bei seiner Trauer über Constantius Tod gewesen seyn! Liban. Epitaph. p. 561. So heuchelte doch Julian nicht. Zum Meuchelmord war er zu edel.

Gott, der sie so wundervoll aus der drohenden Gefahr gerettet, durch ein desto eifrigeres christliches Leben zu danken. [1]) Möchte er nur in seinen eigenen Worten die duldende Nachsicht geübt haben, die er andern für die That empfiehlt. Gewiß nur der Partheiische kann die Reden unseres Gregorius gegen Julian von Partheieifer freisprechen; der Unbefangene muß wünschen, daß die gute Sache des Christenthums von dem für sie begeisterten Redner besser, das heißt mit mehr Einsicht und Liebe und mit weniger Leidenschaft vertheidigt worden seyn möchte. Dann hätte sein Wort unendlich mehr gewirkt. Aber er verdient auch einige Entschuldigung. Juliäns Regierungsweise rief jeden, dem es ums Christenthum Ernst war, zum Kampf gegen ihn auf, und wer diesen Kampf wagen wollte, mußte kräftig und streng auftreten, um auch in Zukunft die kühne Hand, welche die Kirche Christi wieder antasten wollte, abzuschrecken. Gregorius sah im Christenthum das höchste Heil, das theuerste Palladium der Menschheit; wie leicht konnte sein Zorn aufflammen gegen einen Mann, der dieß theuerste Gut vertilgen wollte. Ferner; da Gregorius schrieb, war fast noch die ganze christliche Welt vom Schrecken der Regierung Julians erfüllt; eben erst war diese Erscheinung wie ein unheilschwangeres Meteor am christlichen Himmel vorübergegangen, und so spricht sich auch in diesen Reden die aufgeregte Stimmung des frischen Hasses aus, der den größten Theil der Christen beseelte. In jener Zeit des großen auf Leben und Tod gehenden Kampfes zwischen Heidenthum und Christenthum war eine gerechte Würdigung des Mannes, der an der Spitze der heidnischen Parthei dem Christenthum Untergang drohte, nicht möglich, oder erforderte übermenschliche Umsicht und Mäßigung. Mit geringerer Leidenschaft hätte Gregorius freilich mehr der inneren Kraft der göttlichen Sache vertraut; er hätte die gereizten Gemüther nicht noch mehr aufgeregt; er wäre nicht so leichtgläubig gegen Julian und für die Christen gewesen; er hätte nicht den heftig absprechenden Ton angestimmt, womit die merkwürdige Erscheinung Julians so häufig als etwas durchaus Nichtswürdiges verworfen wurde. Aber wer hält immer das Maas, auch im gerechten Zorne?

d. Persönliche Verhältnisse des Gregorius und seiner Familie zu Julian.

Julian hatte bekanntlich fast alle Menschen, welche seinen verhaßten Vorfahren als rathgebende oder dienende Lieblinge

1) Orat. V. 37. p. 172 ff.

umgaben, vom Hofe entfernt, und einige mit ungerechter Härte behandelt.[1]) Der Bruder unseres Gregorius aber hatte sich als Leibarzt des Constantius durch seine Kunst und sein Betragen solches Ansehen erworben, daß sich Julian überwand, ihn am Hofe zu behalten. Ja der philosophische Kaiser entschloß sich sogar, nachdem er hie und da in seinem Bekehrungseifer glücklich gewesen war, auch einen Versuch mit Cäsarius anzustellen, und ließ sich mit ihm in ein Religionsgespräch ein. Leider hält es Gregorius für überflüssig, den Gang und Inhalt dieser Unterhaltung mitzutheilen, und bemerkt nur, daß sein Bruder mit eben so viel Glaubenskraft, als philosophischer Gewandtheit seine Ueberzeugung gegen den Kaiser vertheidigt und vor einer großen Versammlung mit Festigkeit erklärt habe: „er sey ein Christ und wolle es immer bleiben.“ Der Kaiser hatte die Geduld, ihn dennoch in seiner Umgebung zu behalten. Nur preßte ihm die Standhaftigkeit seines Leibarztes und der Gedanke an den noch größeren christlichen Eifer von dessen Bruder Gregorius den später berühmt gewordenen Ausruf aus: „O glücklicher Vater, o unglückliche Söhne!“ Wohl war der Vater glücklich zu preisen, der solche Söhne erzogen hatte, aber die Söhne nicht minder, die keine äußere Macht in ihrer Ueberzeugung erschüttern konnte.[2])

Gregorius, damals bei den Aeltern lebend, war wegen der bedenklichen Stellung seines Bruders am kaiserlichen Hofe nicht wenig besorgt. Er konnte nicht wissen, wie stark die Glaubenstreue seines Bruders seyn würde, aber er konnte überzeugt seyn, daß Julian alles aufbieten würde, dieselbe zu besiegen. In dieser Verlegenheit, da er wahrscheinlich keine Nachrichten von seinem Bruder hatte, und zweifelhafte Gerüchte über denselben umherschleichen mochten, schrieb er ihm einen Brief,[3]) dessen wesentlicher Inhalt hier stehen mag: „Wir sind recht sehr um deinetwillen erröthet und mit Trauer erfüllt worden. Alle Christen, Freunde und Fremde sprechen von dir. Bald, sagen sie, kämpfe der Sohn eines Bischofs, bald strebe er nach äußerer Macht und Ehre, bald sey er vom Geld überwunden. Wie können denn die Bischöfe andere zur Standhaftigkeit im Christenthum ermuntern, wenn sie nicht einmal mit Zuversicht auf ihre eigene Familie hin-

1) Beispiele davon erzählt Ammianus Marcell. XXII. 3. Von der Hinrichtung eines solchen Hofbedienten, des Comes largitionum Ursulus, sagt unter andern dieser Schriftsteller: Ursuli vero necem ipsa mihi videtur flesse Justitia, Imperatorem arguens ut ingratum.

2) Man sehe über dieses alles Gregor. Orat. VII. 11. 12. 13. p. 205—207.

3) Epist. 17. p. 779.

blicken können? . . . Wie soll ich unseren ohnehin lebensmüden Vater aufrichten? Unsere Mutter aber würde ganz untröstlich seyn, wenn sie das von dir hörte, was wir ihr bisher noch künstlich verborgen haben. Deßwegen fasse aus Rücksicht für dich selbst und für uns einen heilsameren Entschluß. Wir haben ja, wenigstens für einen genügsamen Menschen, Vermögen genug, um anständig leben zu können. Verlässest du aber deine jetzige Lage nicht, so bleibt dir nur die traurige Wahl, entweder als ächter Christ auf die niedrigste Stufe herabgestoßen zu werden — oder deine ehrgeizigen Plane zu verfolgen, dann aber in wichtigeren Dingen Schaden zu leiden und dich, wo nicht dem Feuer, doch dem Rauche auszusetzen."

Bald darauf faßte Cäsarius den Entschluß, in die Mitte seiner Familie zurückzukehren, und führte denselben auch, als Julian seinen Feldzug gegen die Perser antrat, aus. [1])

Gregorius suchte unter Julians Regierung auch durch eindringliche Ermahnungen bei ausgezeichneten Männern der Sache des Christenthums zu nützen. So schrieb er unter andern an einen ihm befreundeten angesehenen Beamten Candianus, der, nicht dem Zeitphantom huldigend, sondern aus redlicher Treue die heidnische Religion, als den Glauben seiner Väter, bekannte, einen fast schmeichelnden Brief, [2]) der mit den Worten endigt: „für alle deine Freundschaft wünsche ich dir keine Vermehrung deiner Macht und deines Ruhmes, sondern nur das Eine Größeste, daß du einst uns und Gott angehören, daß du auf der Seite der Verfolgten und nicht der Verfolger stehen mögest; denn jenes vergeht mit der Zeit, dieses aber gewährt unsterbliches Heil."

Merkwürdig ist auch das muthvolle Betragen des Vaters Gregorius während der Julianischen Bedrückungen, wovon uns folgende Züge aufbewahrt sind. Julian, dem viel daran gelegen seyn mußte, manche christliche Kirche in einen Göttertempel zu verwandeln, machte damit auch einen Versuch zu Nazianz. Der kaiserliche Befehlshaber in Cappadocien kam mit einer Schaar Bogenschützen in die Stadt, und verlangte, daß ihm die Kirche übergeben würde. [3]) Seine Begleitung deutete auf einen Gewaltstreich. Der Bischof aber, der wohl auf den Eifer des ihm ergebenen christlichen Volkes zählen durfte, widersetzte sich muthig;

---

1) Gregor. Orat. VII. 13. p. 207.

2) Epist. 181. p. 891 seq.

3) *Σημεῖον, οἵ τε τοξόται, καὶ ὁ τούτων στρατηγὸς, οὓς ἐπῆγεν ἐκεῖνος, τοῖς ἱεροῖς οἴκοις ἡμῶν, ὡς ἢ παραληψόμενος, ἢ καταστρεψόμενος.*

und der Präfect fand es gerathen, sich zurückzuziehen, froh, ohne Schaden davon zu kommen. [1])

Bedeutender ist folgender Fall. [2]) Durch eine stürmische Volkswahl wurde im J. 362 in der Hauptstadt Cappadociens ein kaiserlicher Beamter Eusebius zum Bischof ernannt. Die versammelten Bischöfe der Provinz wurden wider ihren Willen genöthigt, ihn zu bestätigen und zu weihen, erklärten aber nachher die ganze Handlung für ungültig. Auch Julian widersetzte sich der Wahl, weil er an Eusebius einen guten Staatsdiener ungern verlor. Der alte Gregorius, obgleich einem kleinen und unbedeutenden Bisthum vorstehend, unternahm es, die Wohl des Volks gegen die Einwendungen der Bischöfe [3]) und den Unwillen des Kaisers zu verfechten. Als der kaiserliche Statthalter die Bischöfe, welche den Eusebius geweiht hatten, schriftlich zu sich berief, um die Sache nach dem Wunsche des Kaisers zu schlichten, erwiederte ihm der Bischof Gregorius folgendes: „Erlauchtester [4]) Statthalter, wir haben in allem, was wir thun, nur einen Richter und König, und dieser wird jetzt angefochten. Er wird auch diese Bischofsweihe untersuchen, die wir auf eine gesetzliche und ihm wohlgefällige Weise vorgenommen haben. Es wird euch, wenn ihr uns in irgend einer anderen Sache Gewalt anthun wollt, gar nicht schwer fallen, aber das wird uns kein Mensch verwehren können, die Ordnung und Gerechtigkeit unseres Verfahrens zu vertheidigen; wenn ihr das nicht etwa auch durch ein Gesetz verbietet; während es euch doch nicht einmal zukommt, euch auf irgend eine Art um unsere Sachen zu bekümmern." Der Statthalter wurde durch die männliche Rede des Bischofs

1) Gregor. Orat. XVIII. 22. p. 353. Gregor rühmt es bei dieser Gelegenheit von seinem Vater, daß er nicht allein durch Wort und That zur Standhaftigkeit in jener schlimmen Zeit ermuntert, sondern auch die Nächte durch für das Gemeinwohl der Kirche gebetet habe, bis zur Zerrüttung seiner Gesundheit.

2) Gregor. Orat. XVIII. 34. p. 355.

3) Unser Gregorius urtheilt über den Fall so: die Weihe war zwar erzwungen, also der Form nach fehlerhaft, allein die Wahl war doch aus dem frommem Sinn des Volks hervorgegangen, und in der That auf einen würdigen Mann gefallen. War sie indeß gegen die Ueberzeugung der Bischöfe, so mußten sie im entscheidenden Moment selbst widersprechen und den äußersten Widerstand leisten, und nicht nachher dagegen arbeiten und in so gefahrvoller Zeit die kirchlichen Unruhen vermehren. Verlangen sie für sich Nachsicht, daß sie dem Drang der Umstände gewichen sind, so muß noch viel mehr dem Eusebius Verzeihung zu Theil werden, der ja auch auf den Bischofstuhl genöthigt wurde. Orat. XVIII. 33. p. 354.

4) Ὦ κράτιστε ἡγεμών, wie Felix und Festus Actor. XXIII. 26. XXIV. 3. XXVI. 25. und wie der Theophilus, dem Lucas seine Schriften zueignet. Luc. I. 3.

überwunden, der Kaiser gab nach, und die Bürgerschaft von Cäsarea sah sich nicht blos von der Gefahr, die der kaiserliche Unwille drohte, befreit, sondern auch ihre Wünsche erfüllt.

---

7. Gregorius abermals als Friedensstifter.

Wir verweilen noch etwas in Cäsarea, wo wir unsern Gregorius wieder das Geschäft eines Vermittlers übernehmen sehen. Sein Busenfreund Basilius war ebenfalls aus dem einsamen Leben im Pontus in seine Vaterstadt zurückgekehrt und von dem neugewählten Bischof Eusebius, eben so wie früher Gregorius, wider seinen Willen zum Presbyter geweiht worden. (Vermuthlich im J. 363 oder 364.) Dieser Bischof, der vermöge seiner bisherigen Laufbahn in theologischen Studien nicht sehr bewandert seyn konnte, wünschte einen gründlich gebildeten, zum Streit gerüsteten Presbyter neben sich zu haben, und als einen solchen Mann hatte sich Basilius schon durch mehrere Schriften ausgewiesen. Ob der neugewählte Presbyter den Bischof seine Ueberlegenheit im Denken und Reden bisweilen fühlen ließ, oder was sonst zwischen sie kam: kurz ihr gutes Vernehmen währte nicht lange, und Eusebius ging in seiner Leidenschaft so weit, [1]) demselben Manne das Presbyteramt, das er ihm eben gewaltsam aufgedrungen hatte, eben so gewaltsam wieder zu nehmen. Ein bedenklicher Schritt, denn die mächtige und, wenn es galt, streitbare Parthei der Mönche war dem Beförderer des Mönchslebens Basilius mit ganzer Seele zugethan. Eine innere Spaltung in der Gemeinde wäre fast unvermeidlich gewesen, hätte nicht Basilius mit edlem Sinn eine freiwillige Verbannung in den Pontus dem leicht möglichen Triumph über seinen Bischof, welcher auch vermöge seiner Wahl nicht so ganz fest stand, vorgezogen. Gregorius begleitete den Freund in die Einsamkeit, [2]) scheint aber bald wieder

---

1) Gregorius spricht übrigens mit vielem Lobe von Eusebius und schildert ihn als einen frommen und besonders als einen (während der Verfolgung des Valens) sehr standhaften und muthvollen Mann. Ueber die Veranlassung zur Mishelligkeit zwischen Eusebius und Basilius geht er hinweg; doch wirft er die Schuld dabei auf Eusebius, und sagt, es sey ihm hier etwas Menschliches begegnet: *ἅπτεται γὰρ οὐ τῶν πολλῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀρίστων ὁ Μῶμος.* Orat. XLIII. 28. p. 792 ff.

2) Orat. XLIII. 29. p. 793. Gregor selbst hatte seinem Freunde zu diesem Schritt, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, dringend gerathen und war ihm dann auch gefolgt: *καὶ ἅμα συμβούλοις ἡμῖν περὶ τούτου χρησάμενος καὶ παραινέταις γνησίοις, φυγὰς ἐνθένδε σὺν ἡμῖν*

zur Unterstützung seines alten Vaters nach Nazianz zurückgekehrt zu seyn.[1])

Von Nazianz aus konnte Gregorius wirksamer für die Aussöhnung seines Freundes Basilius mit dem erbitterten Bischof von Cäsarea thätig seyn, und es bot sich bald in ungünstigen Zeitumständen eine schickliche Gelegenheit dazu dar. In diesem Zeitpunct hatte nämlich (im J. 364), den Orthodoxen Gefahr drohend, nach Jovians kurzer Regierung der dem Arianismus günstige Valens den Kaiserthron bestiegen; und in den mißlichen Verhältnissen, worin orthodoxe Bischöfe und Gemeinden durch die neue Regierung versetzt wurden, mußte dem Eusebius ein tüchtiger Mitkämpfer willkommen seyn. Einen solchen hatte er in Basilius selbst von sich gestoßen. Jetzt wendete er sich an unsern Gregorius mit dem Wunsche, daß er nach Cäsarea kommen und ihren Berathungen beiwohnen möchte.[2]) Dieser antwortete dem Bischof achtungsvoll, aber auch in hohem Grade freimüthig,[3]) daß er sich zwar durch diese Einladung sehr geehrt fühle, dessen ungeachtet aber die frühere und jetzige Handlungsweise des Eusebius gegen den Basilius für ungerecht halte. „Indem du mich ehrst,

---

πρὸς τὸν Πόντον μεταχωρεῖ, καὶ τοῖς ἐκεῖσε φροντιστηρίοις ἐπιστατεῖ. Gelegentlich: das Wort *φροντιστήριον* wird, wie bekannt, von **Aristophanes** Nub. V. 94.

ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἐστὶ φροντιστήριον

auf eine scherzhafte Weise von dem Hause oder der Schule des Sokrates gebraucht. Man vergl. dazu die Ausleger, deren Erklärungen **Beck** vol. II. p. 74 sqq. zusammengestellt hat. Hesychius: *φροντιστήριον. διατριβὴ καὶ οἴκημα Σωκράτους, καὶ τὸ σχολεῖον.* Im Allgemeinen bezeichnet *φροντιστήριον* einen Ort, wo mit Anstrengung gedacht, auch wohl gegrübelt wird. So wie man nun die christlichen Mönche als Philosophen bezeichnete, konnte man auch ihren Aufenthaltsort mit dem Namen eines Philosophenhauses, einer Philosophenschule, oft freilich unpassend genug, benennen. Daher Suidas t. III. p. 634: *φροντιστήριον. διατριβὴ ἢ μοναστήριον· ὅπερ οἱ Ἀττικο σεμνεῖον καλοῦσι.* In diesem Sinne gebraucht denn auch Gregorius in der angeführten Stelle das Wort *φροντιστήριον*, und er, der die Mönche so gerne als Philosophen darstellte, war vielleicht der erste, der es so anwendete. Noch einige andere Nachweisungen findet man bei Suicer. Thes. eccles. t. II. p. 1464. Gregorius Presbyter in vita Greg. Naz. nennt auch ein Krankenhaus *φροντιστήριον ἀσθενῶν, πτωχῶν.*

1) Es ist möglich, doch, mir wenigstens, nicht wahrscheinlich, daß auch hier in seiner Vaterstadt Gregorius als Friedensstifter auftrat, denn jene oben berührten Mishelligkeiten seines Vaters mit den Mönchen, weil derselbe das Glaubensbekenntniß von Rimini unterzeichnet hatte, könnten etwa bis jetzt fortgedauert haben. Es ist indeß, damit die Erzählung nicht zu sehr zerstückelt werde, das etwa hierher gehörige früher schon bei der Darstellung dieser Zwistigkeit berührt worden. S. oben pag. 41 ff.

2) Darauf deuten die Worte des Gregorius (epist. 20. p. 783.) bestimmt hin: *ἐγὼ χαίρω ὑπὸ σοῦ τιμώμενος — καὶ καλούμενος ἐπί τε συλλόγους καὶ συνόδους πνευματικούς.*

3) Epist. 20. p. 783.

sagt er unter andern, jenen aber verachtest, kommst du mir vor, wie ein Mann, der einer und derselben Person mit der einen Hand den Kopf streichelt, mit der andern einen Backenstreich versetzt — oder der einem Hause die Fundamente untergräbt, und zugleich die Wände desselben ausmahlt und die Außenseite verziert. Wenn ich also etwas über dich vermag, so wirst du (das thun) dich mit Basilius versöhnen; und ich halte es für billig, daß du mir hierin nachgiebst. Wenn du jenen mit Achtung behandelst, so wirst du das Gleiche von ihm erfahren." Dieses Schreiben, in welchem freilich die unterwürfige Achtung gegen den Metropolitanbischof durch die Liebe zum Freunde überwogen wird, brachte bei Eusebius keineswegs eine günstige Wirkung hervor. Er sah darin die übermüthige Widersetzlichkeit eines jungen Presbyter und äußerte dieß selbst gegen Gregorius. Dieser erklärte dem Bischof, [1]) daß er nicht auf eine schmähende, sondern auf eine geistliche und philosophische Weise [2]) gegen ihn gesprochen zu haben glaube; die höhere Stellung des Bischofs hebe das Recht nicht auf, offen und freimüthig gegen ihn zu seyn; im Gegentheil, es sey eines edelgesinnten Mannes würdiger, die freie Rede des Freundes, als die Schmeichelei des Feindes mit Wohlgefallen zu hören. Er möge also nur wieder eine mildere Gesinnung annehmen.

Dieser Brief und besonders die allgemeine Noth, worin sich die orthodoxe Kirche unter Valens befand, scheint den Bischof mehr besänftigt oder wenigstens umgestimmt zu haben. Dieß geht aus einem etwas späteren Schreiben Gregors an ihn hervor, welches mit den Worten schließt: „Wohlan, so will ich denn, wenn es dir gefällt, kommen und mit euch beten, mit euch kämpfen, mit euch dienen, und euch durch meinen Zuruf, wie den Kämpfer in den Spielen die ermunternden Knaben, zum Streit stärken." [3]) Noch deutlicher äußert sich Gregorius über die veränderte Gesinnung des Eusebius in einem Briefe an Basilius, [4]) worin er dem Freunde ankündigt, daß er bald einen versöhnenden Brief von seinem wieder freundlich gesinnten Bischof erhalten würde, zugleich aber auch ihn ermahnt, dem Bischof

1) Epist. 169. p. 877.

2) *Οὐκ ὑβριστικῶς, ἀλλὰ πνευματικῶς τε καὶ φιλοσόφως.* Das letztere soll wohl bezeichnen: wie es einem christlichen Philosophen oder Asceten erlaubt ist und zukommt.

3) Epist. 170. p. 878. Die letzten Worte sind im Original voll treffender Beziehungen: *καὶ ὑπηρετησόμενοι, καὶ ὡς ἀθλητὴν ἄριστον κελευσταὶ παῖδες, ταῖς ὑποφωνήσεσιν ὑπαλείψοντες.*

4) Epist. 19. p. 782.

zuvorzukommen und dessen Nachgiebigkeit durch eigene Großmuth zu übertreffen. Er schlägt deßwegen dem Basilius vor, daß sie sich zusammen nach Cäsarea begeben und mit vereinter Kraft den von allen Seiten her eindringenden Irrlehren entgegen kämpfen wollten. Wirklich kehrte auch Basilius im Jahr 365 nach Cäsarea zurück.

Von jetzt an stand Basilius mit seinem Bischof im freundlichsten Vernehmen. Er war sein Rathgeber, seine Stütze, seine rechte Hand, in manchen Beziehungen selbst sein Lehrer; er diente ihm in allen Verhältnissen, aber indem er sich ihm unentbehrlich machte, beherrschte er ihn auch, und durch den Bischof zugleich die Gemeinde. Gregorius selbst giebt nicht undeutlich zu verstehen, daß in diesen letzteren Jahren (von 365—370) Eusebius nur dem Namen nach, in der That aber Basilius Bischof gewesen sey.[1]) So konnte ihr Verhältniß am besten bestehen, denn Eusebius, noch etwas weltlich gesinnt und für ein Kirchenamt nicht eigentlich theologisch gebildet, bedurfte eine tüchtige geistliche Stütze, Basilius aber war der kirchlichen Oberaufsicht nicht nur am würdigsten, sondern er war auch, wie wir in der Folge sehen werden, dem Herrschen gar nicht abgeneigt. Er zeichnete sich als Presbyter bei einer Hungersnoth, wobei er durch Wort und That ein Vorbild für alle Wohlhabenden und ein Seegen der Armen wurde,[2]) noch mehr aber (wenigstens wurde das von den meisten als das Wichtigere angesehen) durch seinen standhaften Kampf für das Nicänische Bekenntniß während der arianischen Regierung des Valens so sehr aus, daß es bei Erledigung des Bischofsstuhls von Cäsarea sehr natürlich war, ihn vorzüglich zu berücksichtigen.

---

1) Man lese Gregors treffende Schilderung Orat. XLIII. 33. p. 796., wo er unter andern von Basilius sagt: „Er hatte die Macht in der Kirche, wenn er auch nur den zweiten Rang einnahm; indem er Wohlwollen mitbrachte, empfing er dafür Ansehen und Gewalt. Es war eine bewundernswürdige Uebereinstimmung und Verflechtung der Wirksamkeit (*πλοκὴ τοῦ δύνασθαι*). Der Eine führte das Volk, der Andere den Führer, und war gewissermaßen ein Löwenwärter (*λεοντοκόμος*), indem er durch Kunst den Sinn des Herrschenden milderte; denn das bedurfte dieser, indem er, erst vor Kurzem auf den Bischofstuhl erhoben, noch etwas Weltluft athmete."

2) Orat. XLIII. 34. p. 797 ff. u. 63. p. 817.

8. Wahl des Basilius zum Bischof von Cäsarea und Verhalten des älteren und jüngeren Gregorius bei dieser Gelegenheit.

Diese Erledigung des Bisthums von Cäsarea ergab sich durch den im J. 370 erfolgten Tod des Bischofs Eusebius. Basilius durfte an eine Erhebung zum Primat denken, denn wenn er auch noch nicht sehr in Jahren vorgerückt war (er zählte damals 41 J.), so war er es doch vorzüglich, der in Gemeinschaft mit Gregorius das Eindringen des Arianismus in ihr Vaterland, wo nicht verhindert, doch sehr erschwert hatte, und der sich unter der ganzen Geistlichkeit durch Kenntnisse und frommen Eifer auszeichnete. Indessen gerade diese hervorstechenden Eigenschaften des Basilius erweckten auch wieder Neid, seine bisherige Macht war schon manchen ein Dorn im Auge gewesen, und als es zur Wahl kam, fand er heftige Gegner.[1]) Basilius drang dennoch durch, indem vorzüglich der Vater und Sohn Gregorius für ihn wirkten, jedoch auf characteristisch verschiedene Weise, wie wir sogleich sehen werden.

Als Eusebius gestorben war, schrieb Basilius dem Gregorius einen Brief,[2]) worin er das lebhafteste Verlangen ausspricht, seinen Freund zu sehen, und sodann fortfährt: „Bei dem Tode des seeligen Bischofs Eusebius hat mich eine nicht geringe Furcht befallen, es möchten die, welche früher schon der Metropolitankirche auflauerten, um sie mit ketzerischem Unkraut zu erfüllen, den Augenblick benutzen, und die mit vieler Mühe in die Seelen der Menschen gestreuten Keime der Frömmigkeit durch ihre schlechten Lehren wieder ausrotten und Uneinigkeit säen, was sie auch in vielen Kirchen wirklich gethan haben. Da nun auch Briefe von der Geistlichkeit an mich ergangen sind, ich möchte doch in diesem Zeitpunct nicht unthätig seyn, so erinnerte ich mich, da ich im Geiste umherblickte, an deine Liebe, an deinen ächten Glauben und an den Eifer, den du immer hattest für die Kirche Gottes; deßwegen habe ich meinen lieben Mitdiakonen Eustathius zu dir gesandt, um dich, einen so würdigen Mann, zu ermahnen, an den Kämpfen für die Kirchen in Person Theil zu nehmen und mein Alter durch deine Gegenwart zu erfreuen, dieser trefflichen Kirche ihre berühmte Frömmigkeit rein erhalten und mit mir derselben einen Hirten geben zu helfen nach dem Willen des Herrn,

1) Greg. Orat. XVIII. 35. p. 356.

2) Er steht zwischen den Briefen Gregors. pag. 836.

der fähig wäre, sein Volk wohl zu leiten. Ich habe einen Mann im Auge, den du auch wohl kennest; wenn es uns gelingt, diesen zu erhalten, so werden wir gewiß gutes Muthes vor Gott seyn dürfen und dem Volk eine große Wohlthat erzeigen."

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Basilius bei den letzten Worten den Gregorius selbst im Sinne hatte, und es ihm nur verstohlen andeuten wollte, damit er desto gewisser nach Cäsarea käme. Wie dem auch sey, Gregorius kam nicht. Wir müssen vielmehr aus einem Briefe des Gregorius schließen, daß Basilius, als er seinen Freund zögern sah, wiederholt an ihn schrieb, und, um ihn ohne Widerrede zur Reise zu bewegen, ihm vorstellte, er befinde sich tödtlich krank und hege den sehnlichsten Wunsch, ihn noch einmal zu sehen. Tief betrübt rüstete sich nun Gregorius zur Reise; seine lebendige Phantasie zeigte ihm schon das Bild des sterbenden Freundes, und tröstete ihn zugleich durch Erfindung von Grabschriften zur Ehre des Verstorbenen. Wie mußte er erstaunen, als er bald darauf erfuhr, daß Basilius keineswegs so krank darniederliege! Aller Freundschaft ungeachtet fuhr doch wie ein Blitz der Verdacht durch Gregors Seele, daß ihn Basilius unter falschem Vorwand nach Cäsarea habe locken wollen, damit auch durch den Eifer des Freundes seine Wahl zum Bischof unterstützt werde. Er gab also den Entschluß zur Reise wieder auf und schrieb dem Freunde einen Brief [1]) voll strenger Vorwürfe, worin er ihn geradezu der Unredlichkeit und Unklugheit bezüchtigt und ihm bemerklich macht, daß er, Gregorius, zur Bischofswahl nicht einmal rechtmäßig hätte mitwirken können. Etwas leidenschaftlich scheint dieser Brief abgefaßt, denn es ist kaum glaublich, daß Basilius eine Krankheit vollkommen fingirt haben sollte; wahrscheinlich aber, daß er seinen ohnedieß fast immer kränklichen Zustand übertrieben darstellte. Ob wirklich aus ehrgeizigen Absichten? — den Verdacht, welchen selbst der Freund hegte, hat er allerdings gegen sich.

Gregorius folgte, indem er sich aller Einmischung in die Bischofswahl enthielt, dem Gesetz der kirchlichen Ordnung, des Anstandes und der Klugheit. Er ertheilte selbst dem Basilius den Rath, sich im entscheidenden Augenblick aus der tumultuarisch bewegten Hauptstadt zu entfernen. Indessen wirkte er doch mittelbar für den Basilius durch die beredten Briefe, die er im Namen seines Vaters an den Klerus und das Volk von Cäsarea schrieb. [2]) Dieser, der ältere Gregorius nämlich, war als Bischof der Provinz

---

1) Epist. 21. p. 784. womit zu vergleichen Orat. XLIII. 39. p. 800.
2) Greg. epist. 22 u. 23. p. 785 u. 786.

rechtmäßig zur Theilnahme an der Wahl des Metropolitanen aufgefordert, fühlte sich aber, durch Krankheit und Alter niedergebeugt, zu schwach, am Orte der Wahl selbst zu erscheinen. Da er sich indeß für Basilius in hohem Grade interessirte, so ließ er durch seinen Sohn seine Stimme in zwei öffentlichen Sendschreiben abgeben. In dem einen [1]) an die Einwohner von Cäsarea sagt er: „Wenn ich auch, von Krankheit überwunden, nicht zur Wahl kommen kann, so will ich doch so viel dazu beitragen, als in der Entfernung möglich ist. Wohl bin ich überzeugt, daß auch andere würdig sind, Euch, einer so bedeutenden und von Alters her so trefflich besorgten Gemeinde, vorzustehen; aber Einen muß ich allen vorziehen, den von euch selbst so hochgeehrten, gottgeliebten, unsern Sohn, den Presbyter Basilius, einen Mann, ich rufe Gott zum Zeugen an, von reinem Leben und reiner Lehre, der entweder allein von allen, oder doch ganz vorzüglich im Stande ist, beides gegen die jetzigen Zeitverhältnisse und gegen die um sich greifenden Irrlehren kämpfend festzustehen. Das schreibe ich den Geistlichen und den Mönchen und denen, die in höheren Würden und im Rathe sind, so wie dem ganzen Volke." In dem anderen, [2]) an die wählenden Bischöfe gerichteten, Schreiben ähnlichen Inhalts bemerkte er noch, daß er auf ihr dringendes Bitten wohl selbst nach Cäsarea kommen würde, besonders wenn er hoffen dürfe, daß auch ihre Wahl auf den Basilius fiele. Wirklich erfuhr er bald darauf, daß zur gesetzmäßigen Bischofsweihe die persönliche Gegenwart nur noch eines Bischofs erforderlich sey, und nun raffte sich der alte Mann von seinem Krankenlager auf und ließ sich, seinem halb erstorbenen Körper zum Trotz, nach Cäsarea fahren. [3]) Er beförderte dadurch die Erhebung des Basilius zum Bisthum ungemein; und kehrte sodann, von den Einwirkungen der Reise und von der Freude über seine gelungene Absicht gestärkt, nach Nazianz zurück; als er abreiste, hatte man ihn wie eine Leiche auf den Wagen heben müssen, als er wiederkam, saß er aufrecht, mit heiterem Auge, voll erneuter Jugendkraft. Es ist indeß nicht zu leugnen, daß sich bei der ganzen Sache der Sohn ordnungsmäßiger und klüger benahm, als der etwas zu rasche und zudringlich eifrige Vater.

Schon während der Wahl des Basilius selbst hatte sich ein gewisses Mistrauen zwischen die bisher so innigen Freunde eingeschlichen. Basilius konnte glauben, sein Freund habe nicht

1) Epist. 22. al. 18. p. 785.

2) Epist. 23. al. 19. p. 786.

3) Greg. Orat. XVIII. 36. p. 357. Orat. XLIII. 37. p. 799.

alles das zur Beförderung seiner Erhebung gethan, was die Pflicht der Jugendfreundschaft zu erfordern schien, und Gregorius argwöhnte, von Basilius unredlich behandelt worden zu seyn. Nachdem Basilius gewählt war, schrieb ihm Gregorius einen Glückwünschungsbrief, [1]) zwar freundschaftlich, doch etwas kühl gegen andere Briefe. Er meldet darin dem neuerwählten Bischof, daß er ihn nicht sogleich besuchen würde, damit er sich nicht zu ihm hinzudrängen scheine und Neid errege — sie hätten ja beide schon Neider und Feinde genug — und damit man nicht glaube, Basilius wolle nun sogleich alle seine Freunde und Anhänger um sich versammeln. [2]) Doch als Gregorius bald nachher vernahm, Basilius sey schon in mißliche Verhältnisse und Streitigkeiten (wahrscheinlich mit der weltlichen, im Sinne des arianischen Kaisers handelnden, Obrigkeit [3]) gekommen, schrieb er ihm wieder mit alter Herzlichkeit, und versprach, ihn bald zu besuchen, und ihm entweder Rath und Trost zu geben, oder wenigstens theilnehmender Zeuge seines muthvollen Kampfes und seiner Geduld zu seyn. [4])

Indeß war damit das gute Verhältniß zwischen ihnen noch nicht vollkommen wiederhergestellt, vielmehr ergab sich jetzt erst eine Veranlassung zu noch unangenehmerer Störung desselben. Die Provinz Cappadocien hatte bisher sowohl in bürgerlicher als kirchlicher Beziehung ein Ganzes gebildet; der erste Beamte war der gewöhnlich in Cäsarea befindliche kaiserliche Statthalter; der erste Geistliche der Bischof von Cäsarea. Um diese Zeit wurde Cappadocien vom Kaiser Valens in zwei Provinzen getheilt, deren eine Cäsarea, die andere Tyana zur Hauptstadt hatte. [5])

---

1) Epist. 24. al. 25. p. 787.

2) Ungefähr ebenso spricht sich Gregorius auch Orat. XLIII. 39. p. 801. über dieses Verhältniß aus.

3) Diejenigen, mit welchen Basilius zu thun hatte, werden als *οἱ κρατοῦντες* bezeichnet. Vielleicht ist auch darunter ganz im Allgemeinen die herrschende arianische Parthei zu verstehen, Gregor sagt: *πυνθάνομαί σε — πράγματα ἔχειν ἀπό τινος σοφιστικῆς τῶν κρατούντων καὶ συνήθους περιεργίας· καὶ θαυμαστὸν οὐδέν· οὐδὲ γὰρ ἠγνόουν τὸν φθόνον. κ. τ. λ.*

4) Epist. 25. al. 26. p. 788.

5) Cappadocien hatte bisher eine Provinz gebildet, die wieder nach einer alten, schon von den cappadocischen Königen herrührenden, Eintheilung in sechs Strategieen zerfiel. Valens theilte aus finanziellen Gründen ums Jahr 371 das Land in zwei Provinzen, Cappadocia prima et secunda, und von den Strategieen ist seitdem nicht mehr die Rede. Die Hauptstadt des ersten Cappadociens blieb Cäsarea, die Hauptstadt des zweiten wurde Tyana (so berühmt als Geburtsort des Thaumaturgen Apollonius), die größte cappadocische Stadt nach Cäsarea. Das alte Cäsarea (einst unter dem Namen Mazaka bedeutend als Sitz der cappadocischen Könige, jetzt noch unter dem Namen Kaiserie die ansehnlichste

Der Bischof von Tyana, Anthimus, ein weltlichgesinnter, herrschsüchtiger Mann, machte nun Ansprüche auf die nämliche geistliche Würde, wie sie der von Cäsarea hatte, und erklärte sich für den rechtmäßigen Metropoliten des zweiten Cappadociens; Basilius dagegen wollte von seinen alten Rechten nichts aufgeben, und behauptete, die bürgerliche Theilung könne auf kirchliche Verhältnisse nicht angewendet werden.[1]) Während der traurigen Streitigkeiten über diesen Punct,[2]) die selbst bisweilen in Gewalt-

Stadt des Landes) mußte natürlich entschieden darunter leiden, daß es aufhörte, Hauptstadt der ganzen Provinz zu seyn. Deßhalb wendeten sich auch die Einwohner, wiewohl ohne Erfolg, durch ihren Bischof Basilius an die Regierung, um diese Trennung zu verhindern. Basil. M. Epist. 74. 75. 76. p. 168 seqq. Was die kirchliche Abtheilung betrifft, so konnte sich Basilius um so bestimmter auf die bisherige Kirchenverfassung Cappadociens berufen, um im kirchlichen Besitz der ganzen Provinz zu bleiben, als es keineswegs nothwendig war, daß jede politische Metropole auch eine kirchliche seyn mußte.

1) Greg. Orat. XLIII. 58. p. 813.

2) Man könnte vermuthen, daß bei diesen Streitigkeiten zwischen Anthimus und Basilius auch der Arianismus und Katholicismus mit im Spiele gewesen seyen. Allein es fragt sich vorerst, ob Anthimus ein Arianer war? Und sonderbarer Weise wird er von Le Clerc (Bibl. univers. t. XVIII. p. 60.) mit derselben Zuversicht ein Arianer genannt, mit welcher ihn Baronius als einen Katholischen bezeichnet. (Acta Sanctor. Maj. t. II. p. 394. Qui [Anthimus] licet se Catholicum esse profiteretur, tamen nullius frugi vir erat.) Keiner der beiden gelehrten Männer aber führt für seine Meinung einen Beweisgrund an. Wir müssen also selbst aus den Aeußerungen Gregors das Richtige zu folgern suchen. Betrachten wir in dieser Absicht die Hauptstelle Greg. Orat. XLIII. 58. p. 813 u. 814., so könnte man auf den ersten Blick glauben, Le Clerc's Meinung werde durch dieselbe begünstigt, indem Gregor erzählt, viele Bischöfe seyen deßhalb von Basilius zum Anthimus übergegangen, weil sie mit jenem in ihren Ueberzeugungen (*τῷ τῆς πίστεως λόγῳ*) nicht übereinstimmten; und Anthimus selbst habe einst, als er dem Basilius gewisse Einkünfte vorenthielt, gesagt: „Man müsse Irrgläubigen keine Abgaben entrichten (*μὴ χρῆναι δασμοφορεῖν κακοδόξοις*)." Allein dabei ist nicht zu übersehen, a) daß nicht einmal bemerkt ist, warum Anthimus und seine Parthei den Basilius für irrgläubig hielten, und ob nicht vielleicht gerade deßwegen, weil er ihnen nicht (besonders in Beziehung auf das Dogma vom heiligen Geist) vollkommen und consequent nicänisch-orthodox schien. Ihrer Hyperorthodoxie war Basilius noch nicht orthodox genug. Vergl. Gregor. Naz. Epist. 26. p. 788 u. 789. — b) Gregorius sagt selbst, das Dogma und die Sorge für das Seelenheil hätten nur zum Vorwand gedient, die wahre Ursache des Streites von Seiten des Anthimus sey unersättliche Herrsch- und Habsucht gewesen. — c) Wäre Anthimus dem Basilius als Arianer gegenüber gestanden, so würde Gregorius schwerlich unterlassen haben, dieß ausdrücklich zu bemerken, da er nicht leicht etwas in seiner Lebensgeschichte, was sich auf den arianischen Streit bezieht, gänzlich übergeht. — d) Einige Jahre später, nachdem die kirchlichen Irrungen beseitigt waren, trat Basilius wieder in ein ganz gutes Verhältniß mit Anthimus (Basil. M. Epist. 210. p. 316), in welches er mit einem Arianer nicht eingegangen wäre. — Dieß alles macht mir höchst wahrscheinlich, daß Anthimus nicht Arianer war.

thätigkeiten und Räubereien von Seiten des Anthimus ausarteten,[1]) stiftete Basilius, um seine Metropolitanrechte durch die That zu behaupten und seinen Anhang zu verstärken, mehrere neue Bisthümer in den kleineren Städten Cappadociens, unter andern auch in dem zwischen Nazianz und Tyana gelegenen, von dem ersteren Ort 32 Meilen, von dem zweiten nicht ganz so weit entfernten, Städtchen Sasima, das eigentlich zur tyaneischen Provinz gehörte. Dieses neue Bisthum ward jetzt eigentlich der Stein des Anstoßes für die Freundschaft des Basilius und Gregorius.

---

9. Gregorius wird Bischof von Sasima, und dann Gehülfe seines Vaters in Nazianz.

Basilius hatte fünfzig Landbischöfe unter sich; einem der geringsten unter denselben, oder einem unbedeutenderen Presbyter hätte er das neue Bisthum übertragen können;[2]) denn die Stelle war von der Art, daß sie nur einem Manne angemessen schien, der sonst gar keine Ansprüche machen konnte. Abgesehen davon, daß das Städtchen ein Zankapfel für die beiden Oberbischöfe von Cappadocien war, hatte es eine höchst unangenehme Lage in einer traurigen, dürren, wasserlosen Gegend. Ueberall athmete man in den unfruchtbaren Umgebungen nur Staub. Es durchkreuzten sich hier drei Landstraßen, ein Umstand, der den Durchzug vieler Fuhrleute und Soldaten, und damit unaufhörlichen Lärm und Streit herbeiführte.[3]) Von den Einwohnern des kleinen Städt=

1) Greg. epist. 31. al. 22. p. 796., wo es nicht blos metaphorisch genommen werden zu müssen scheint, wenn Gregor den Anthimus als *Ἀρήϊος* bezeichnet und versichert, daß er nicht Lust habe, noch Waffen tragen und Krieg führen zu lernen. Er fügt hinzu: „*ἡμῖν δὲ ἀντὶ πάντων δοῦναι τὴν ἡσυχίαν. τί γὰρ δεῖ μάχεσθαι περὶ γαλαθηνῶν, καὶ ὀρνίθων, καὶ τοῦτο ἀλλοτρίων· ὡς δῆτα περὶ ψυχῶν καὶ κανόνων;*“ Einen bestimmten Fall, wo Anthimus dem Basilius (unter dem Vorwand: man brauche Ketzern keine Abgaben zu entrichten —) seine Einkünfte, die von den taurischen Gebirgen durch die tyaneische Provinz nach Cäsarea gebracht wurden, in Beschlag nahm und sich mit räuberischer Gewalt der Maulesel des Basilius bemächtigte, erzählt Gregor Orat. XLIII. 58. p. 814.

2) Greg. Carm. de vit. sua. V. 437.
Τούτοις (sc. *Σασίμοις*) *μ᾽ ὁ πεντήκοντα χωρεπισκόποις Στενούμενος δέδωκε* . . . .

3) So schildern uns Gregor von Naz. selbst Carm. de vita s. V. 439 bis 446. p. 7 u. 8. und Gregorius Presbyter in Vita Gregor. Naz. p. 139. die Lage und Beschaffenheit von Sasima. Der erstere sagt:

Σταθμὸς τὶς ἔστιν ἐν μέσῃ λεωφόρῳ
Τῆς Καππαδοκῶν, ὃς σχίζετ᾽ εἰς τρισσὴν ὁδόν.
Ἄνυδρος, ἄχλους, οὐ δόλως ἐλεύθερος,
Δεινῶς ἀπευκτὸν καὶ στενὸν κωμύδριον,

chens waren nur wenige eigentlich ansässig, die meisten führten selbst als Fuhrleute und dergleichen ein wanderndes Leben; sie mögen also auch von der Art gewesen seyn, daß von geistlicher Einwirkung auf sie nicht viel zu hoffen war. Und zuletzt war, wie Gregor zu bemerken nicht unterläßt, [1]) an diesem armseligen Ort das Einkommen so dürftig, daß ein Bischof nicht einmal im Stande gewesen wäre, die ihm so sehr wesentlichen Tugenden der Wohlthätigkeit und Gastfreundschaft auszuüben.

An diesen traurigen Ort nun wollte Basilius seinen Freund Gregorius setzen, wiewohl sich derselbe immer gegen die Uebernahme eines geistlichen Amtes gesträubt hatte [2]) und auf jeden Fall nach dem allgemeinen Urtheil eines ansehnlicheren Bisthums würdig gewesen wäre. Hatte Basilius dabei die Absicht, seinen Jugendgenossen, der ihn in jenem entscheidenden Augenblick der Bischofswahl nicht ganz nach Wunsch unterstützt hatte, jetzt, nachdem er auf den Gipfel der geistlichen Macht im Vaterlande gelangt war, ein wenig zu demüthigen? Gregorius nahm es wenigstens so auf; er erblickte in der Handlung des Basilius unfreundschaftlichen Stolz und geistlichen Uebermuth, [3]) und konnte

---

Κόνις τὰ πάντα, καὶ ψόφοι, σὺν ἅρμασι,
Θρῆνοι, στεναγμοὶ, πράκτορες, στρέβλαι, πέδαι,
Λαὸς δ' ὅσοι ξένοι τε καὶ πλανώμενοι.
Αὕτη Σασίμων τῶν ἐμῶν ἐκκλησία.

Gregorius Presbyter beschreibt Sasima so: *πρὸς δὲ καὶ τὸ χωρίον, τὰ Σάσιμα λέγω, ἦν αὐτῷ ἀνεπιτήδειον, οἷα ζάλης τε καὶ ἀστικῶν θορύβων πεπληρωμένον· λεωφόρου γὰρ βασιλικῆς μέσον κείμενον καὶ τοῦ δημοσίου δρόμου ἔχον τὰ ἱπποστάσια δονεῖται τοῖς παροῦσι, πολλὴν μὲν ἀνίαν φέρον τοῖς ἡσυχίοις, ἀπόλαυσιν δὲ ἢ ὠφέλειαν, οὐδὲ τὴν τυχοῦσαν σχεδὸν παρεχόμενον.* Sasima war von Nazianz 24 Meilen oder eine mäßige Tagreise, von Tyana 32 Meilen oder eine sehr starke Tagreise entfernt. Itinerar. Antonini p. 144. Itinerar. Hieros. p. 577. Ebenso weit war ungefähr die Entfernung von Cäsarea. Ein europäischer Reisender zu Anfang des 18ten Jahrhunderts, Paul Lucas, glaubt, daß an der Stelle des alten Sasima das heutige Ingesu (Inschesu), eine Stadt mit einer ansehnlichen Citadelle und bedeutenden Resten des Alterthums, liege. S. Mannert Georgr. der Griechen u. Römer. VI. Th. 2tes Heft. p. 269 u. 270.

1) Carm. de vit. s. V. 468. p. 8.

2) Basilius, da er zum erstenmal als Bischof von Cäsarea mit seinem Freunde Gregorius zusammenkam, hatte diesem die erste Stelle unter seinen Presbytern — *τὴν τῶν πρεσβυτέρων προτίμησιν* — angetragen; aber Gregor hatte sie ausgeschlagen. Gregor. Orat. XLIII. 39. p. 801.

3) Greg. Epist. 31. al. 22. p. 795. Er sagt unter andern dem Basilius: „den Grund dieser Handlungsweise sehe ich in deiner Versetzung auf den bischöflichen Stuhl, welcher dich auf einmal über mich erhoben hat." Dann bemerkt er, daß das Verfahren des Basilius allgemein und sehr hart getadelt werde. Starke Aeußerungen Gregors über diesen Punct findet man auch Epist. 33. al. 24. p. 797. bes. gegen Ende.

ihm dieses Aufdrängen des geringfügigen Bisthums lange nicht vollkommen verzeihen.[1] Der neue Metropolitan von Cäsarea hatte indeß auch noch andere, wenn gleich nicht ganz zu billigende Gründe, warum er gerade seinem Freunde dieses Bisthum aufnöthigte. Es war einer der Orte, um deren kirchliche Oberaufsicht die Bischöfe von Cäsarea und Tyana sich stritten, und Basilius glaubte ohne Zweifel seine Rechte nicht sicherer behaupten zu können, als wenn er einen ihm vollkommen ergebenen, angesehenen Mann, der auch ein rüstiger Kämpfer wäre, an diese Stelle setzte. Dazu schien ihm Gregorius der passendste. Weit entfernt, darin eine Demüthigung für seinen Freund zu sehen, hielt es Basilius vielmehr für eigenwilligen Kaltsinn und Trägheit, daß sich Gregorius seinem Ansinnen widersetzte;[2] und so wurden sich beide Freunde eine Zeitlang entfremdet, indem keiner selbstverleugnend in die Ansichten und Absichten des andern einzugehen geneigt war.

Basilius kam, um den Gregorius wirklich zum Bischof von Sasima zu weihen, nach Nazianz.[3] Die vereinigten Bitten seines Vaters und Freundes überwältigten endlich den Gregorius, das ihm so Widerwärtige geschehen zu lassen. Die Rede, welche er bei dieser Gelegenheit, vermuthlich in der nazianzenischen Kirche, in Gegenwart seines Vaters und mehrerer Bischöfe hielt, beginnt mit den Worten: „Abermals ist eine Weihe und der Geist über mich gekommen, und abermals gehe ich traurig und niedergeschlagen einher." Er gesteht sodann, daß ihn die Erscheinung des Geistes mehr erschreckt, als erfreut, und daß er einige Zeit nöthig gehabt habe, sich von der Ueberraschung zu erholen, daß er aber jetzt bereit sey, sich den Anforderungen des Geistes zu überlassen, und sich zum Dienst für das Wohl seiner Gemeinde ganz hingeben wolle.[4]

---

1) Gregor. Carm. de vita sua. V. 386—486. p. 7 u. 8.

2) Gregor. Epist. 32. al. 23. p. 796. *Ἐγκαλεῖς ἡμῖν ἀργίαν καὶ ῥαθυμίαν, ὅτι μὴ τὰ σὰ Σάσιμα κατειλήφαμεν, μηδὲ ἐπισκοπῶς κινούμεθα.* Ueberhaupt sind über das ganze Verhältniß der 31. u. 32te Brief Gregors p. 795—797. zu vergleichen.

3) Greg. Carm. de vita s. V. 386. p. 7.

4) Orat. IX. p. 234—238. Unter andern sagt Gregor auch p. 237: *οὐκ ἐπείσθημεν, ἀλλ' ἐβιάσθημεν.* Auf das temporäre Episkopat des Gregorius zu Sasima beziehen sich überhaupt die 9., 10. u. 11. unter seinen Reden. In der 10. Rede §. 4. p. 241. findet sich auch eine interessante Stelle über die Gebräuche bei der Bischofsweihe: *Διὰ τοῦτο* (sagt Gregor zu dem ihn weihenden Basilius) *εἰς μέσον ἄγεις, καὶ ὑποχωροῦντος λαμβάνῃ, καὶ παρὰ σεαυτὸν καθίζεις· — — διὰ τοῦτο χρίεις ἀρχιερέα, καὶ περιβάλλεις τὸν ποδήρη, καὶ περιτίθης τὴν κίδαριν, καὶ προσάγεις*

Bald zeigte sich das misliche Verhältniß noch deutlicher, in welches Gregorius als Bischof von Sasima gestellt war. Anthimus von Tyana wollte die Wahl nicht anerkennen und äußerte sich darüber sehr hart gegen Gregorius, kam auch bald darauf in Begleitung einiger Bischöfe nach Nazianz, unter dem Vorwand, den Vater Gregorius zu besuchen, in der That aber, um den Sohn durch sanfte und herbe Worte, durch Schmeicheleien und Drohungen dahin zu bringen, daß er ihn als seinen Metropoliten anerkenne. Allein Anthimus mußte unverrichteter Sache wieder abziehen und war beim Abschied so erzürnt, daß er dem jüngeren Gregorius Verrätherei am Wohl der Kirche vorwarf.[1]) Zuletzt wollte ihn Anthimus noch als Vermittler zwischen sich und Basilius gebrauchen, eine Rolle, wodurch es Gregorius wieder mit Basilius verdarb, so daß der von allen Seiten bedrängte Bischof von Sasima am Ende keinen Ausweg mehr wußte und voll Ueberdruß über diese kirchlichen Unordnungen und Mishelligkeiten in eine Einöde entfloh.

Es ist zweifelhaft, ob sich Gregorius je wirklich nach Sasima begeben und die Verwaltung des dortigen Bisthums angetreten habe. Nirgends wird es ausdrücklich berichtet.[2]) Auch konnte man in der That über die Vollgültigkeit der Wahl Bedenken tragen, weil sie im Grunde allein von Basilius herrührte und weder durch einen Ausspruch der Provinzialbischöfe, noch der Gemeinde zu Sasima vollkommene Kraft und Sanction erhalten hatte.

τῷ θυσιαστηρίῳ τῆς πνευματικῆς ὁλοκαυτώσεως, καὶ θύεις τὸν μοσχον τῆς τελειώσεως, καὶ τελειοῖς τὰς χεῖρας τῷ πνεύματι, καὶ εἰςάγεις εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ἐποπτεύσοντα.

1) Greg. Epist. 33. p. 797. Das Resultat dieser Unternehmung des Anthimus spricht Gregor mit den Worten aus: *τέλος ἀπῆλθεν ἄπρακτος, πολλὰ περιπνεύσας, καὶ Βασιλισμὸν ἡμῖν, ὡς Φιλιππισμὸν ἐγκαλέσας.* Wie man in Griechenland einzelne Männer und selbst das delphische Orakel beschuldigte, durch Bestechung für die Parthei des macedonischen Philippus und gegen das Interesse des freien Vaterlandes gewonnen zu seyn, so beschuldigt hier Anthimus den Gregorius des Verrathes der kirchlichen Rechte aus Partheilichkeit für Basilius. Jenes nannte man *Φιλιππίζειν, Φιλιππισμός*, dieses analog *Βασιλίζειν, Βασιλισμός.* Aehnlich waren auch andere griechische Worte älterer und jüngerer Zeit gebildet, z. B. *Κυψελίζειν, Κασσανδρίζειν, Ἀντιγονίζειν, Σελευκίζειν.* Vergl. darüber Valkenarii oratt. III. Lugd. Batav. 1784. p. 254. sqq. und Reiskii Index Graecit. Demosth. p. 785. u. a.

2) Vielmehr scheint die Stelle Carmen de vit. s. V. 530. p. 9. gerade das Gegentheil zu beweisen:

Τῆς μὲν δοθείσης οὐ δόλως ἐκκλησίας
Προσειψάμην, οὐδ᾽ ὅσσον λατρείαν μίαν
Προσενεγκεῖν, ἢ συνεύξασθαι λαῷ,
Ἢ χεῖρα θεῖναι κληρικῶν ἐνὶ γέ τῳ.

Man nimmt gewöhnlich an, der einzige Grund, warum Gregorius dieses Bisthum ausgeschlagen habe, sey gekränkter Ehrgeiz gewesen, und er selbst hat zu dieser Ansicht Veranlassung gegeben, indem er von Sasima so verächtlich spricht, als ob es ganz unter seiner Würde wäre, als Bischof dahin zu gehen; allerdings eine unevangelische Gesinnung, wenn sie der einzige Beweggrund seiner Weigerung war. Allein übersehen wir doch auch nicht seine heiligen Versicherungen, daß er, bei tiefeingepflanzter Neigung zum ruhig beschaulichen Leben, jedesmal ein inneres Widerstreben empfunden, wenn er an die Uebernahme eines geistlichen Amtes mit seinen mannichfaltigen Pflichten gedacht habe; ein Widerstreben, welches sich in diesem Falle fast bis zum Schauder steigern mußte, wenn er überlegte, daß dieses Amt ihn zugleich in die Streitigkeiten zweier eifersüchtigen Bischöfe verwickeln würde. Bloße Trägheit darf man diese Abneigung Gregors gegen kirchliche Thätigkeit nicht nennen; Liebe zur Einsamkeit und Contemplation war ihm angeboren, anerzogen. Wohl hätte er sie überwinden sollen, aber die Begriffe des Zeitalters zeigten ihm zugleich das als das ehrwürdigste und heiligste Leben, was so ganz mit der Neigung seiner Natur übereinstimmte. Und zuletzt dürfen **wir** wenigstens fragen: war denn nicht wirklich Gregorius einer vorzüglicheren Stelle würdig, als dieses dürftigen, unruhigen, zu einem wahren Zankapfel gewordenen Bisthums? Konnte er nicht anderswo mehr wirken, als auf dem Vorposten gegen Anthimus, unter dem rohen Volke zu Sasima?

Gregorius war vor dem Bisthum Sasima in einsame Gebirge entflohen. [1]) Sein Vater verfolgte ihn mit den dringendsten Bitten, die ihm zugetheilte Stelle anzutreten. Der Sohn widersetzte sich standhaft. [2]) Als aber nun der greise Vater ihn flehentlich bat, daß er nach Nazianz kommen und die Verwaltung des dortigen Bisthums theilen möchte, konnte Gregorius der väterlichen Liebe nicht länger widerstehen. [3]) Seine Gegenwart war dem Vater um so mehr Bedürfniß, da es unter Valens Regierung, der eben kurz vorher einen starken Angriff auf die orthodoxen

---

1) Dieß sagt er selbst Carm. de vita s. V. 490. p. 8.

Πάλιν φυγάς τις καὶ δρομαῖος εἰς ὄρος,
Κλέπτων φίλην δίαιταν, ἐντρύφημ᾽ ἐμόν.

Gregorius Presbyter dagegen sagt (in Vita Greg. Naz. p. 139), er sey *εἰς φροντιστήριον ἀσθενῶν* entflohen. Welchen historischen Grund er dazu hatte, läßt sich nicht beurtheilen. Beide Angaben können auch wohl vereinigt werden.

2) Carm. de vita s. V. 495. p. 8.

3) Carm. de vita s. V. 497—525. p. 8 u. 9.

Kirchen [1]) dieser morgenländischen Gegenden gemacht hatte, so viel zu kämpfen gab. [2]) Gregorius kehrte also im J. 372 wieder in seine alten Verhältnisse zurück, und trat mit einer merkwürdigen Rede, die uns recht klar seine damalige Stimmung bezeichnet, unter der Gemeinde auf. „Kommt mir zu Hülfe, redet er seine Zuhörer [3]) an, da ich von meiner inneren Sehnsucht und vom Geiste fast zerrissen werde; jene Sehnsucht nämlich drängt mich zur Flucht, zur Einsamkeit in den Gebirgen, zur Ruhe der Seele und des Körpers, zur Abziehung des Geistes von allem Sinnlichen und zur Einkehr in mich selbst, um ganz ungetrübt mit Gott umzugehen und von den Strahlen seines Geistes rein durchdrungen zu werden .... dieser aber, der Geist nämlich, will mich mitten ins Leben führen, um dem Gemeinwohl zu dienen, und andere fördernd mich selbst zu fördern, Licht zu verbreiten, und Gott zuzuführen ein Volk zum Eigenthum, [4]) ein heiliges Volk, ein königliches Priesterthum [5]) und sein in Vielen wieder gereinigtes Ebenbild. Denn wie ein ganzer Garten mehr ist als eine Pflanze, und der ganze Himmel mit allen seinen Schönheiten herrlicher als ein Stern, und der ganze Körper vor=

---

1) Besonders Cappadocien blieb unter dem Einfluß bedeutender Lehrer dem nicänischen Glauben getreu, so daß Gregor sagen konnte, dieses Land werde allgemein als πίστεως ἔρεισμα angesehen. Carm. adv. Episc. V. 94. p. 12.

2) Einen sehr merkwürdigen Angriff machte Valens, nachdem ihm schon vieles gelungen war, gegen Ende des J. 371 auf die katholischen Gemeinden Cappadociens, besonders der Hauptstadt Cäsarea, um sie mit Gewalt zum Arianismus zu nöthigen. Er befürchtete von dem Muthe und Eifer des Basilius einen besonders kräftigen Widerstand, und hatte sich daher den Kampf mit ihm bis zuletzt aufgespart. Interessante (wiewohl erst kritisch zu reinigende) Erzählungen dieses Kampfes, aus welchem doch zuletzt Basilius als Sieger hervorging, geben uns als Augenzeugen Gregorius v. Naz. (Orat. XLIII. 47. p. 805 seqq.) und von Nyssa (advers. Eunom. Lib. 1. T. II. p. 313.), und etwas davon abweichende Theodoret IV. 19. — Sokrates IV. 26. — Sozomenus VI. 16. Obwohl Gregor während dieser Streitigkeiten in Cäsarea war, und seinen Freund unterstützte, so ist uns doch kein eigenthümlicher Zug von seiner damaligen Thätigkeit aufbehalten. Nur das erzählt er uns selbst, daß er, als Valens schon den Befehl des Exils gegen Basilius unterzeichnet hatte (ein Befehl, der jedoch nicht in Vollzug gesetzt wurde), bereit war, seinen Freund in die Verbannung zu begleiten. Orat. XLIII. 54. p. 809. Die Erzählung des Ganzen gehört in das Leben des Basilius und macht eine der lichtvollesten Parthieen in demselben aus. — Als Valens nach Cäsarea zog oder von da zurückkehrte, suchte er auch in Nazianz dem Arianismus die Oberhand zu verschaffen, fand aber auch da von Seiten des älteren und jüngeren Gregorius kräftigen Widerstand. Leider ist dieß nur im Allgemeinen von Gregorius berührt. Orat. XVIII. 37. p. 358.

3) Orat. XII. 4. p. 250.

4) Tit. II, 14.

5) 1 Petr. II, 9.

züglicher als ein Glied, so ist auch vor Gott die ganze wohleingerichtete Kirche besser als ein Wohlgeordneter, und man muß überhaupt nicht blos auf das Seinige sehen, sondern auch auf das, was der Andern ist. So hat auch Christus gethan, der sich, obwohl er in seiner ihm eigenen Würde und Göttlichkeit bleiben konnte, nicht blos selbst erniedrigte bis zur Knechtsgestalt, sondern auch, alle Schmach verachtend, den Kreuzestod erduldete, um durch seine Leiden die Sünde zu tilgen, und durch seinen Tod den Tod zu tödten.“ In der Folge entwickelt der Redner, wie es ihm das Sicherste schiene, sowohl jener Sehnsucht nach beschaulicher Einsamkeit, als diesem ihn aufregenden und ins thätige Leben ziehenden Geiste etwas zu gestatten, indem er weder den heiligen Dienst ganz fliehe, noch auch eine Last auf sich nähme, die seine Schultern nicht zu tragen vermöchten. Er erbietet sich also, die Sorge für die Gemeinde mit seinem Vater zu theilen, indem er bescheiden hinzufügt, er wolle versuchen, diesem kräftigen, hochfliegenden Adler als ein nicht ganz unähnlicher Abkömmling zu folgen.

---

10. Häusliche Unglücksfälle des Gregorius.

Absichtlich wurde der Faden der Erzählung bis hierher fortgeleitet, weil die eben erzählten Begebenheiten in einem fortdauernden inneren Zusammenhang stehen; jetzt aber müssen wir den Blick wieder zurückwenden, und um der Vollständigkeit willen noch einige häusliche Begegnisse nachholen. Es ist vorerst einiges über den Bruder des Gregorius zu sagen.

Cäsarius hatte sich, wie bemerkt, als Julian den persischen Feldzug antrat, in den Schoos seiner Familie zurückgezogen. Doch kehrte er nach dem Tode Julians wieder an den Hof zurück und wurde auch von den folgenden Kaisern Jovian und Valens mit Ehren überhäuft.[1] Der letztere gab ihm sogar ein Staatsamt, wahrscheinlich die Schatzmeisterstelle in Bithynien.[2] Die

---

1) Greg. Orat. VII. 14. p. 207.

2) Gregorius drückt sich darüber so aus: *Διέτριβε μὲν ἐν τῇ Βιθυνῶν, τὴν οὐ πολλοστὴν ἀπὸ βασιλέως διέπων ἀρχήν. ἡ δὲ ἦν ταμιεύειν βασιλεῖ τὰ χρήματα, καὶ τῶν θησαυρῶν ἔχειν τὴν ἐπιμέλειαν.* Orat. VII. 15. p. 207. Genauere Untersuchungen über das Amt des Cäsarius haben Gothofredus und Tillemont u. a. angestellt. S. des letzteren Memoir. p. 5 à l'hist. eccles. t. IX. p. 700 seqq. u. Fabric. bibl. gr. vol. VIII. p. 436. ed. Harl.

Stadt Nicäa, wo er seinen Sitz hatte, wurde im Jahr 368 von einem furchtbaren Erdbeben, dem größten, dessen man sich damals erinnerte, heimgesucht und großentheils zerstört. Cäsarius war einer von den Wenigen, die ihr Leben retteten, doch nicht ohne Beschädigung und mit bedeutendem Vermögensverlust. [1]) Gregorius und Basilius benutzten diese Gelegenheit, um den ihnen so theuren, von sichtbarer Todesgefahr befreiten Mann dazu zu bewegen, dem weltlichen Leben und dem Staatsdienste gänzlich zu entsagen, und in der Zurückgezogenheit allein dem Heil seiner Seele zu leben. [2]) Cäsarius verkannte es auch nicht, daß ihn göttliche Hülfe der Gefahr entrissen habe, und entschloß sich, dem schützenden Gott sein ganzes übriges Leben zu weihen. Aber als er eben, diesen Entschluß auszuführen, ins Privatleben zurückkehren wollte, überraschte ihn nach kurzer Krankheit der Tod; im J. 368 oder zu Anfang des Jahrs 369. [3]) Doch war er noch kurz vor seinem Ende getauft worden. Gregorius verlor in seinem Bruder einen ihm wahrhaft theuren Freund; und er war von Cäsarius hinwiederum verehrt worden wie ein Vater. [4]) Sie waren sich wechselseitig Bedürfniß geworden; Cäsarius entfernte stets von seinem Bruder so viel wie möglich die Sorgen und Mühen des äußeren Lebens, und empfing dafür von Gregorius höhere und unsichtbare Güter. Der Schmerz, welchen dem Gregorius der Tod seines Bruders verursachte, [5]) wurde durch die ihn begleitenden Umstände noch erhöht. Der unbeweibte Cäsarius hatte sein wahrscheinlich bedeutendes Vermögen den Armen vermacht. [6]) Als Gregorius den letzten Willen des Bruders vollziehen wollte, fand sich, daß ränkevolle Menschen sich des Vermögens bemächtigt hatten. Er klagt darüber unter andern sehr rührend in einem Briefe [7]) an den Statthalter Sophronius,

---

1) Orat. VII. 15. p. 207. Carm. de reb. suis. V. 174. p. 34.
Χρήματα δ᾽ ὅσσ᾽ ἐπέστατο, τὰ μὲν λάβε γαῖα χανοῦσα
Νικαίης βρασμοῖσιν ὅτ᾽ ἤριπεν κ. τ. λ.

2) Gregor. Epist. 19. al. 50. p. 778. Basil. M. Epist. 26. III. p. 105.

3) Orat. VII. 15. p. 208.

4) Das liebevolle Verhältniß der beiden Brüder schildert Gregorius besonders schön und herzlich Carmen de rebus suis. V. 219—222. p. 35.

5) Er spricht diesen Schmerz sehr stark in den beiden Stellen seiner Gedichte Carm. de vit. s. V. 368. p. 6. u. Carm. de reb. s. V. 203. p. 35. aus.

6) Des Cäsarius letzte Willensmeinung in Beziehung auf sein Vermögen war: *τὰ ἐμὰ πάντα βούλομαι γίνεσθαι τῶν πτωχῶν.*

7) Epist. 18. al. 32. p. 718.

den er um Recht und Hülfe bittet. „Der treffliche, kenntnißreiche[1]) Cäsarius, sagt er, der einst so viele Freunde hatte und auch dein Freund war, liegt nun im Tode da, freundlos, verlassen, erbarmenswerth, kaum eines bischen Myrrhe gewürdigt, oder wenn ihm das auch zu Theil wird, kaum einer armseligen Umhüllung. Wahrlich! es ist viel, wenn man sich seiner noch so erbarmt. Seine Feinde aber sind, wie ich höre, über ihn hergefallen und haben mit Gewalt sein Vermögen da und dorthin an sich gerissen, oder stehen im Begriff es zu thun. Und da ist niemand, der ihnen wehre; — ich bitte dich, dulde doch diese Dinge nicht; sondern traure und zürne mit uns, und bewähre dich als Freund des todten Cäsarius!" Welche Wirkung dieser Brief hervorbrachte, so wie überhaupt der Ausgang der Sache ist uns unbekannt.[2])

Als in der Folge die irdischen Reste des Cäsarius zu den Gräbern der Märtyrer hingetragen wurden, folgte auch die Mutter Nonna dem Zuge, nicht im Trauerkleide, sondern im weißen Gewande festlicher Freude;[3]) sie erkannte die christliche Bedeutung des Todes, als einer Geburt zum höheren Leben, und überwand ihre Trauer durch heilige Psalmgesänge. Zur Milderung seines eigenen Schmerzes und um das Andenken des Verstorbenen zu ehren, widmete Gregorius bei dieser Gelegenheit seinem Bruder

---

1) Bekanntlich schreibt man dem Cäsarius, der nach dem Zeugniß seines Bruders Gregorius (s. bes. Gregor. Carm. 58. in Muratorii Anecdot. Gr. p. 53) nicht blos ein trefflicher Arzt, sondern auch ein Mann von allgemeiner wissenschaftlicher Bildung war, eine Sammlung theologischer und philosophischer Fragen in vier Dialogen (Dialogi IV. sive Quaestiones theolog. et philosoph. CXLV.) zu, welche wir noch besitzen, und welche in den lateinischen Ausgaben der Werke Gregors von Leunclavius und Billius lateinisch, in dem Auctuarium Biblioth. Patr. Paris. 1624. von Fronto Ducäus griechisch und lateinisch herausgegeben und dann noch mehrmals (z. B. Biblioth. Patr. Paris. 1644. t. XI.) abgedruckt ist. Obwohl nun Suidas (sub voce *Καισάριος*) den Cäsarius als Urheber einer Schrift *κατὰ Ἑλλήνων* nennt, und noch bestimmter Photius (Bibl. cod. 210.) ihm die bezeichneten theologischen und philosophischen Untersuchungen zuschreibt, so haben sich doch die meisten kritischen Forscher der neueren Zeit dahin vereinigt, dem Cäsarius diese Schrift aus inneren Gründen abzusprechen. Man sehe *Tillemont* Mem. t. IX. p. 701. *Oudinus* in Comment. de Scriptt. eccl. ant. t. 1. p. 543. *Cave* Hist. liter. Vol. 1. p. 249. Schröckh 13ter Th. p. 317. und die vollständigsten literärischen Nachweisungen in *Fabricii* Biblioth. Gr. Vol. VIII. p. 435. ed. Harl. — Eine besondere Ausgabe dieser Quaestiones hat man von Elias Ehinger, Augsburg 1626.

2) Mehrere Nachweisungen hierüber findet man bei *Tillemont* Memoir. p. s. à l'hist. eccl. t. IX. p. 377 ff.

3) Orat. VII. 15. p. 208. — — *μητρὸς λαμπροφορίᾳ τῷ πάθει τὴν εὐσέβειαν ἀντεισαγούσης*. . . .

eine Lobrede,[1]) aus welcher wir eine Stelle ausheben, die wohl vorzüglich zur Verehrung des Cäsarius als eines Heiligen Veranlassung gegeben hat.[2]) Er gelobt nämlich seinem Bruder eine jährlich wiederkehrende Gedächtnißfeier, so lange jemand von der Familie lebe, und fährt sodann fort:[3]) „Aber du göttliches und heiliges Haupt, magst im Himmel wandeln und im Schoose Abrahams ruhen, worin diese Seligkeit auch bestehe; du magst die Reigen der Engel und die strahlende Herrlichkeit der seligen Männer schauen, oder vielmehr dich selbst in ihre fröhlichen Reigen mischen und mit ihnen jubeln, über alles hier unten von oben herab lächelnd, über die sogenannten Reichthümer, über die verworfenen Ehrenstellen, über den falschen Ruhm, über den verführerischen Sinnenreiz, über den Sturm dieses Lebens, über die Verwirrung und Unwissenheit desselben, wie bei einem nächtlichen Kampfe — über das alles magst du lächeln, indem du zur Seite des großen Königs stehst, und durch das von ihm ausstrahlende Licht erleuchtet bist. O möchten wir doch von diesem Licht hier schon einen schwachen Strahl empfangen, soviel im Spiegel und in Bildern davon geschaut werden kann, bis wir einst zur Quelle des Ewigguten selbst gelangen und, mit reinem Sinn die reine Wahrheit erkennend, eben diesen vollkommneren Besitz und dieses reinere Schauen des Guten jenseits als Lohn erhalten für unser jetziges Mühen und Streben nach demselben. Denn das weissagen uns als das Ziel unserer Weihe die Schriften und Männer, die göttlicher Dinge kundig sind."[4])

---

1) Es ist die bisher schon öfter angeführte 7te Rede p. 198—216. der Benedictiner-Ausgabe. S. außerdem Gregors Gedichte auf s. Bruder in Muratorii Anecdotis graec. p. 49—62.

2) Nicht nur unser Gregorius selbst, sondern auch alle Mitglieder seiner Familie werden von der katholischen Kirche als Heilige verehrt. Die griechische Kirche feiert den Gedächtnißtag des Gregorius, als eines ihrer Hauptheiligen, auf den 25. Januar. Davon ging willkührlich die lateinische Kirche ab, indem sie sein Andenken bald am 11., bald am 13. Januar, bald am 19. März feierte, zuletzt aber dahin übereinkam, seinen Gedenktag auf den 9. Mai zu verlegen, welchen dann auch das Martyrologium Romanum als seinen Geburtstag angiebt. Der Gedächtnißtag des Vaters Gregorius ist am 1. Januar, der Mutter Nonna am 5. August, des Cäsarius am 25. Februar, der Gorgonia am 9. December. S. Acta Sanctor. Maj. tom. II. p. 369 und 370. Möchte das Andenken einer solchen Familie einem jeden in dem Sinne heilig seyn, daß er den christlichen Geist, der sie beseelte, auch in sich zu nähren sucht, ohne durch solche Verehrung menschlich unvollkommener Tugend von der heiligen Urquelle alles Guten, von dem, der allein gut ist, in irgend einer Beziehung abgeleitet zu werden.

3) Orat. VII. 17. p. 209.

4) Orat. VII. 17. p. 209. — *ὅπερ δὴ τῆς ἡμετέρας τέλος μυσταγωγίας βίβλοι τε καὶ ψυχαὶ θεολόγοι θεσπίζουσιν.*

Ungefähr um dieselbe Zeit, jedoch etwas später verlor Gregorius auch seine Schwester Gorgonia, die er nach ihrem Tode ebenfalls durch eine Lobrede [1]) ehrte. Er schildert uns diese tüchtige Hausfrau und fromme Christin auf eine ganz ähnliche Weise, wie seine Mutter. Uns genügt es, indem wir zur vollständigeren Charakteristik derselben auf die Leichenrede verweisen, statt alles andern eine kurze Erzählung ihres Todes zu geben, der ihren Wandel vor Gott bewährte. Sie hatte schon lange Lust, abzuscheiden und bei Christo zu seyn. Die Sehnsucht nach dem Tode erzeugte in ihr ein Vorgefühl desselben und, wie Gregor berichtet, [2]) selbst eine bestimmte Ahnung der Zeit, wann er eintreten würde. Obgleich ihr ganzes Leben eine fortgehende Heiligung gewesen war, so empfing sie doch nach der Sitte jener Zeiten das äußerliche Zeichen derselben, die Taufe, erst am Schlusse des Lebens. Als der Tag, an dem sie ihr Ende vorauszuahnen glaubte, herannahte, bereitete sie sich, wie auf einen Festtag, versammelte um ihr Lager ihren Gatten, ihre Kinder und Freunde, und nahm von ihnen nach erhebenden Gesprächen über ein besseres Leben Abschied. Alle, selbst die alte Mutter, standen um ihr Sterbebette in stillem Schmerz. Es war, als ob eine heilige Handlung gefeiert würde. [3]) Ein Geist der Ruhe und Gottergebenheit schwebte über allen. Die Sterbende schien nicht mehr zu athmen, und alle glaubten sie todt. Da bewegten sich noch einmal ihre Lippen und hauchten mit dem Geiste die Worte eines frommen Lobgesangs aus; sie starb mit den Worten des vierten Psalms: „ich liege und schlafe ganz mit Frieden.“ [4])

---

1) Orat. VIII. p. 218. *Εἰς τὴν ἀδελφὴν ἑαυτοῦ Γοργονίαν ἐπιτάφιος.*

2) Orat. VIII. 19—23. p. 230—232.

3) Orat. VIII. 22. p. 231 seqq.

4) Ps. IV, 9. Dieß war auch ein Lieblingsvers Luthers, besonders gegen Ende seines Lebens. Mathesius erzählt davon in seiner 14ten Predigt: „Aus Koburg schrieb er (Luther) an Ludwig Seuffel (einen trefflichen, kernhaften Tonsetzer), daß er ihm ein gutes Requiem setzen sollte. Unter andern erwähnet er, er habe von Jugend auf den Vers im 4ten Ps. lieb gehabt, nun werden ihm diese Wort von Tag zu Tag lieber, weil ers verstehe und sich alle Stund zum Sterben rüste — — darum er nun gern diesen Gesang singen und hören wolle: ich lieg und schlafe ganz mit Frieden.“

11. Oeffentliche Thätigkeit des Gregorius als Gehülfe seines Vaters zu Nazianz.

Gregorius hatte sich zur Unterstützung seines alten Vaters im Bischofsamt unter der Bedingung verbindlich gemacht, daß es ihm nach dem Tode desselben vollkommen frei stünde, dieses Geschäft wieder aufzugeben. Als Gehülfe des Vaters war er sehr thätig und trat bei wichtigen und schwierigen Veranlassungen als Redner auf. Mehrere seiner Vorträge aus dieser Zeit sind uns aufbewahrt und mögen, um die verschiedenen Richtungen seiner Thätigkeit zu bezeichnen, hier erwähnt werden.

Eine der ersten öffentlichen Handlungen, welche der neue Bischof Gregorius (denn Bischof war er doch nun einmal, wenn er gleich die Verwaltung seines eigentlichen Bisthums nicht übernommen hatte) verrichtete, war, daß er den Eulalius an die Stelle eines vertriebenen ketzerischen Bischofs in Doare, einer kleinen Stadt des zweiten Cappadociens, einführte. Er hielt bei dieser Gelegenheit eine kurze, aber sehr zweckmäßige Rede, [1]) worin er vorzüglich die von inneren Unruhen bestürmte und von äußeren Uebeln bedrohte Gemeinde zum Frieden und zur Eintracht ermahnt. Er hofft von der Wirksamkeit des neuen Bischofs, den er als einen trefflichen und geprüften Hirten schildert, das Beste, bereitet denselben aber auch auf große Schwierigkeiten vor. Ermuthigend sind die Worte, die er zu ihm spricht: [2]) „So tritt nun herzu, bester, trefflichster der Hirten, und empfange dein Volk mit uns und vor uns, dein Volk, das dir der heilige Geist in die Hand giebt, das dir die Engel zuführen, das dir um deines erprobten Lebens willen anvertraut wird; wenn du aber durch Prüfungen und Hindernisse auf den Bischofsstuhl steigst, so wundere dich deß nicht; nichts Großes wird uns zu Theil ohne Prüfung und ohne Leiden; denn nach der Natur der Dinge ist das Niedrige leicht, das Hohe schwer zu erwerben; du hast ja sagen hören, daß wir durch viele Leiden eingehen müssen zum Himmelreich. Und so sprich du auch: Wir sind in Feuer und Wasser gekommen, aber du hast uns ausgeführet und erquicket. [3]) O des Wunders! Den Abend lang währet das Weinen, aber des Morgens die Freude. [4]) Laß die Streit-

1) Orat. XIII. p. 253—255.
2) Orat. XIII. 4. p. 254.
3) Ps. 66, 12.
4) Ps. 30, 6.

süchtigen Eitles dichten und ihr Maul aufthun, wie Hunde, die uns für nichts anbellen; wir wollen nicht streiten; lehre du verehren Gott den Vater, Gott den Sohn, Gott den heiligen Geist, in drei Personen, in gleicher Ehre und Herrlichkeit. Den Verlorenen suche, den Schwachen stärke, den Starken bewahre.[1]) Die vollkommenste Waffenrüstung empfange von größeren Heerführern, womit du auslöschen kannst alle feurige Pfeile des Bösewichts[2]) und Gott darstellen ein Volk des Eigenthums, ein heiliges Geschlecht, ein königliches Priesterthum[3]) in Christo Jesu unserm Herrn."

Es hatte wohl mit der Besetzung dieses Bisthums von Doare eine eigene Bewandtniß; in jenen unruhigen Zeiten wurden, wie wir schon aus manchen Beispielen gesehen haben, die Bischöfe nicht immer auf ordnungsmäßigem Wege gewählt. Hier bei einer von innen und außen beunruhigten Gemeinde, von welcher eben ein, wahrscheinlich arianischer, Bischof vertrieben war, scheint sich Gregorius, vielleicht auch sein Vater, der unter den cappadocischen Bischöfen ein großes Ansehen behauptete, eine außerordentliche Maaßregel erlaubt zu haben, denn, allem Ansehen nach, wurde Eulalius eingesetzt, nicht nur ohne daß der Metropolitan von Cappadocien, Basilius, gegenwärtig war, sondern selbst ehe er seine Einwilligung zur Wahl ertheilt hatte. Darauf deutet eine Stelle der Rede[4]) hin, wo Gregorius sagt: „Ich bin nicht gekommen, um meine Verachtung gegen den großen Hirten, der jener glänzenden Stadt vorsteht, an den Tag zu legen. Ich halte ihn werth, ich erkenne ihn als mein Haupt an, ich nenne ihn heilig, auch wenn mir unrecht geschehen ist. Nur liebe er seine Kinder und sorge für die ganze Kirche. Ich wollte die Priester vermehren, nicht vermindern, die Häretiker vertilgen, nicht die Rechtgläubigen schwächen." Wahrscheinlich war das Bisthum zu Doare in einem sehr kritischen Zeitpunct von Basilius nicht schnell genug besetzt worden, und Gregorius, auf die alte Freundschaft gestützt, glaubte sich diesen, für das Wohl der Kirche vielleicht nothwendigen Eingriff erlauben zu dürfen. Daß Eulalius übrigens der Gemeinde zu Doare nicht aufgedrungen, sondern von derselben, wenigstens von einem großen Theile, gewünscht wurde, geht aus den Umständen und aus der Rede selbst hervor.

---

1) Ezech. XXXIV, 4.

2) Ephes. VI, 16.

3) 1 Petr. II. 9.

4) Orat. XIII. 3. p. 254.

Wahrscheinlich fällt in dieselbe Zeit ein längerer Vortrag des Gregorius, worin er die Wohlthätigkeit gegen Arme empfiehlt.[1]) Die Rede wurde, wie ältere und neuere Erklärer des Gregorius vermuthen, in einer von Basilius ganz nahe bei Cäsarea gegründeten höchst wohlthätigen Krankenanstalt[2]) gehalten; doch schwerlich in der Ausdehnung, wie wir sie jetzt haben, denn in dieser Gestalt gleicht sie mehr einem Aufsatze, den Gregorius ausarbeitete, um den Sinn für Wohlthätigkeit zu beleben, als einer zu mündlichem Vortrage bestimmten Rede. Die Abhandlung ist, wie sich aus dem Gegenstande ergiebt, praktischen Inhalts, sie hat manche warme und gefühlte Stellen, aber auch hie und da eine unglückliche rhetorische Ueberladung, falschen Schmuck und übertriebene Bilder, so daß gerade die Stellen, welche der Verfasser selbst vielleicht für die gelungensten hielt, ihre Wirkung auf den einfachen, unverkünstelten Leser verfehlen müssen.[3]) Das Beste war, daß Gregorius, wie es auch seine Aeltern, besonders seine Mutter, immer gethan, mehr als durch alle schöne Worte, durch die That und das lebendig erregende Beispiel Armenliebe und Mildthätigkeit empfahl.

Ferner veranlaßten einige öffentliche Unglücksfälle den Gregorius zu merkwürdigen Reden, die uns noch aufbehalten sind. Die Gegend von Nazianz wurde um diese Zeit von einer furchtbaren Dürre heimgesucht, in deren Gefolge eine verderbliche Viehseuche war, und die, wie es scheint, mit einem zerstörenden Hagelschlag endigte. Der Vater Gregorius, von den

1) Orat. XIV. p. 257—285. Sie ist gewöhnlich *περὶ πτωχοτροφίας*, von den Benedictinern richtiger *περὶ φιλοπτωχίας* überschrieben. Man vergleiche den 1. Paragraphen der Rede selbst, wo es heißt: *δέξασθε τὸν περὶ τῆς φιλοπτωχίας λόγον*.

2) Bald nach seiner Erhöhung auf den bischöflichen Stuhl gründete Basilius in der Nähe von Cäsarea eine ungemein nützliche Verpflegungsanstalt für Kranke, hauptsächlich für Aussätzige, die so oft in jenen Gegenden von allen verlassen und dem traurigsten Schicksale preisgegeben waren. Er nahm sich selbst der Kranken thätig an, behandelte sie wie seine Brüder, und scheute sich selbst nicht, um ihnen diese Gesinnung zu beurkunden, trotz ihres ekelhaften Zustandes, sie zu küssen. Gregor. Orat. XLIII. 63. p. 817 und 818. Die Anstalt mußte schon in ihrer Anlage bedeutend seyn, Gregor nennt sie eine neue Stadt (*καινὴ πόλις*). Nachher wurde sie auch von Valens reichlich beschenkt und überhaupt von vielen Seiten unterstützt. Sie erhielt ihrem Stifter zu Ehren den Namen Basilias. Daß die Rede Gregors in diesem Krankenhause gehalten worden sey, bezeugt ein Scholiast Gregors aus dem 10ten Jahrhunderte, der auch den Namen Basilius trägt: *τὸν προκείμενον τοῦτον περὶ φιλοπτ. λόγον ἐν τῷ πτωχείῳ ἐκπεφωνῆσθαι φασὶ, τῷ ἐν Βασιλειάδι.* Dasselbe, nur nicht so bestimmt, wiederholt auch der Scholiast des 11ten Jahrhunderts Nicetas. Vergl. außerdem Gregor. Presbyter in vita Gregor. p. 142.

3) Man vergleiche in dieser Beziehung z. B. Orat. XIV. 16. p. 268.

Jahren gebeugt, und vom allgemeinen Unglück zu tief ergriffen, war nicht im Stande seine niedergeschlagenen Kinder zu trösten und zu stärken. Nach dem allgemeinen Wunsche trat deßwegen sein Sohn auf, um diese merkwürdigen Unfälle im Lichte der Religion als göttliche Schickungen zu betrachten.[1]) Gregorius beginnt seine eigentliche Rede[2]) mit der Frage: „Woher denn nun solche Schläge und Drangsale? und was ist ihr Grund? Etwa eine ungeordnete und unregelmäßige Bewegung des Weltalls, ein Fortgang ohne Lenker, eine blinde Unvernunft, als ob niemand dem Ganzen vorstände, und der Zufall (wie ein Automat) das alles brächte, wie die thöricht Weisen meinen, und diejenigen, welche selbst ganz besinnungslos von einem ungeordneten und finstern Geiste getrieben werden? oder wird das Weltall, so wie es anfänglich durch Vernunft und Ordnung geschaffen, gemischt und verbunden ist, so wie es wohlgeordnet sich bewegt, auf eine Weise, die allein dem bewegenden Geiste bekannt ist, wird das Weltall eben so auch nachher noch verändert und anders geordnet, gelenkt von den Zügeln der Vorsehung?" Der Redner erklärt sich natürlich für die zuletzt ausgesprochene Ueberzeugung, indem er ein ewig lebendiges Walten und Wirken der göttlichen Liebesweisheit in allen Weltverhältnissen gläubig festhält.

Gregorius erblickt in allem Unglück eine unmittelbare Anordnung Gottes, und es ist seine Hauptabsicht, den Sinn der Zuhörer dahin zu lenken, daß sie dasselbe als ein göttliches Erziehungs- und Heiligungsmittel ansehen, und das vorübergehende irdische Uebel gering schätzen möchten gegen die ewigen Güter, die ihnen eben dadurch um so näher gebracht und gewisser gemacht werden sollen. Er stellt das über die Menschen verhängte Unglück allerdings zum Theil als eine Strafe, ganz besonders aber auch als eine Erweisung der göttlichen Liebe zur Besserung der Sünder dar, die er sofort zur Buße und Bekehrung aufruft. Wie erhebend ist in dieser Beziehung sein Bekenntniß und sein Gebet:[3]) „Wir haben ja gesündigt und sind leider gottlos gewesen und haben gethan wider alle deine Gebote.[4]) Wir haben unwürdig unseres Berufes und des Evangeliums Christi, unwürdig seiner heiligen Leiden und seiner für uns übernommenen Erniedrigung gelebt; wir sind eine

1) Orat. XVI. p. 299—315. *Εἰς τὸν πατέρα σιωπῶντα διὰ τὴν πληγὴν τῆς χαλάζης.*

2) Orat. XVI. 5. p. 302.

3) Orat. XVI. 12. p. 308.

4) Baruch. II. 12.

Schande geworden für deinen lieben Sohn. Priester und Volk, wir sind auf dieselbe Weise abgefallen. Wir sind alle abgewichen und allesammt untüchtig; da ist keiner, der Gutes thue, auch nicht einer.[1] Wir haben uns deine Erbarmung und deine Liebe, wir haben uns das herzliche Mitleid unseres Gottes durch unsere Sünde und die Schlechtigkeit unserer Rathschläge abgeschnitten. Du bist mild, aber wir haben unrecht gethan. Du bist langmüthig, aber wir sind der Schläge würdig, wir erkennen deine Güte, wenn wir auch unverständig sind. Wir sind nur wenig für unsere Sünden gegeißelt worden." Und sodann:[2] „Freilich wäre es besser, wenn wir einer solchen Reinigung gar nicht bedürften und nicht erst geläutert würden, wenn uns nämlich unsere ursprüngliche Würde geblieben wäre, zu der wir vermöge unserer irdischen Erziehung wieder hinstreben, und wenn wir des Lebensbaumes nicht verlustig gegangen wären, durch den bittern Genuß der Sünde: aber es ist doch besser, daß die Sünder wieder zurückkehren, als daß die Gefallenen nicht gezüchtigt und dadurch erzogen würden. Denn, wen der Herr lieb hat, den züchtigt er, und die Rüge ist ein Beweis väterlicher Gesinnung. Die Seele, welche nicht ermahnt und gestraft wird, wird auch nicht geheilt.[3] Also gezüchtigt zu werden ist nicht schlimm, aber durch Züchtigung nicht klug zu werden, das ist das Schlimmste."

Ein andermal scheint die Einwohner von Nazianz ein noch größeres Uebel bedroht zu haben. Sie hatten sich, wir wissen nicht, durch welche Ursache, den Zorn des kaiserlichen Statthalters oder militärischen Befehlshabers zugezogen, der so aufgebracht war, daß er der Stadt eine schwere Strafe drohte. Die Bürger waren sehr bestürzt und wendeten sich an ihren geistlichen Vorsteher. Dieser hielt eine Rede, um die Gemüther von beiden Seiten zu beruhigen, seine erschreckte Gemeinde zu stärken und den erzürnten kaiserlichen Beamten zu

---

1) Ps. XIV. 3.

2) Orat. XVI. 15. p. 310.

3) *Ψυχὴ πᾶσα ἀνουθέτητος, ἀθεράπευτος* — oder, wie es ein weiser Dichter des Alterthums ausdrückt: *ὁ μὴ δαρεὶς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται.* Wie wohlthätig die Strafen des gegenwärtigen Lebens, die immer zugleich Besserungsmittel sind, in Vergleichung mit den zukünftigen Strafen seyen, macht Gregor. Orat. XVI. 7. p. 304. bemerklich: „die (zu große) Schonung im gegenwärtigen Leben würde uns dem zukünftigen Gerichte überliefern; und so ist es besser, jetzt gestraft und dadurch gereinigt, als jenen Qualen übergeben zu werden, da nicht mehr die Zeit der Reinigung, sondern der Strafe ist."

besänftigen.[1]) Besonders merkwürdig ist in dieser Rede die furchtlose Geradheit und Würde, mit welcher Gregorius als Bischof zu dem weltlichen Machthaber spricht. Er sagt unter andern, indem er den (wahrscheinlich mit Begleitung) in der Kirche anwesenden Beamten anredet: „Aber werdet ihr auch meine freimüthige Rede annehmen? Wohl unterwirft euch das Gesetz Christi meiner Gewalt und meinem Richterstuhl. Denn auch wir herrschen; ja ich will hinzusetzen, wir haben eine höhere und vollkommnere Herrschaft.[2]) Oder soll der Geist dem Fleische nachstehen und das Himmlische dem Irdischen? So wirst du denn auch, ich weiß es, meine Freimüthigkeit wohl aufnehmen, weil du ein heiliges Schaaf meiner heiligen Heerde bist, ein Zögling des großen Hirten, weil du auf die rechte Weise vom himmlischen Geiste geleitet wirst, und, wie wir, vom Lichte der heiligen und seligen Dreieinheit erleuchtet bist. Mit Christo herrschest du, mit Christo verwaltest du dein Amt; von ihm hast du dein Schwerdt, nicht zum wirklichen Gebrauch,[3]) sondern zum Drohen; o so bewahre es auch als ein reines Weihegeschenk dem, der es dir gegeben hat. Du bist ein Ebenbild Gottes, aber du gebietest auch über solche, die das Ebenbild Gottes tragen. Ehre die Verwandtschaft, scheue das Urbild, halte es mit Gott, nicht mit dem Herrn der Welt, mit dem milden Beherrscher, nicht mit dem bittern Tyrannen. Ahme die Menschenliebe Gottes nach, denn das ist es vor allem, was der Mensch Göttliches hat, wohlzuthun. Du kannst jetzt ohne Mühe zum Göttlichen gelangen,[4]) versäume diese schickliche Zeit zur Vergöttlichung nicht." Wirklich scheint auch der Vortrag des Gregorius seinen Zweck nicht verfehlt zu haben.[5])

1) Orat. XVII. p. 317—326.

2) Der Unbefangene wird hier schwerlich Ausdrücke hierarchischer Gesinnungen erblicken; denn Gregorius spricht nicht von äußerer Gewalt und Herrschaft, sondern von der durch eine höhere Bestimmung erzeugten höheren geistigen Würde. Es ist in demselben Sinn, wenn Erasmus in einer schönen Parallele den Geistlichen mit dem König vergleicht, und dem ersteren den Vorzug zuspricht. Ecclesiast. sive de ratione concionandi lib. 1. p. 67 seqq. edit. Basil. Seine Behauptung ist: Caeterum si res ipsas justa pensemus trutina, nullus est rex tam magnificus, quatenus *rex* est, quin sit infra dignitatem, non dicam episcopi, sed *vicani pastoris*, quatenus *pastor* est.

3) Gregorius scheint also die Todesstrafe verworfen zu haben.

4) Eigentlich: Gott werden — *ἔξεστί σοι θεὸν γενέσθαι μηδὲν πονήσαντι.*

5) Ungefähr in diese Zeit oder etwas später fallen auch die Verhandlungen, welche Gregor mit zum Wohle seiner Gemeinde und seiner Geistlichen mit dem kaiserlichen Steuerbeamten Julian hatte, worüber etwas Genaueres zu sagen, später eine schicklichere Gelegenheit seyn wird.

12. Tod des älteren Gregorius und seiner Gattin Nonna. Der jüngere Gregorius zieht sich nach Seleucia zurück.

Die mitgetheilten Beispiele zeigen, daß Gregorius nicht unwürdig seinem Vater als Gehülfe zur Seite stand. Indeß war jetzt die Zeit gekommen, daß der alte Gregorius, der einem hundertjährigen Alter ganz nahe war, der 45 Jahre im Priesterstande gelebt, sein Amt treu verwaltet, und besonders unter der Regierung des Julian und Valens [1]) noch vieles durchgekämpft hatte, zur Ruhe eingehen sollte. Er endete mit einer schweren und langwierigen Krankheit, in welcher die Religion mit ihren Gnadenmitteln [2]) seine einzige Stärkung war. Er starb betend. [3]) Als das schönste Erbe hinterließ er eine Reihe guter Thaten, und eine unbegrenzte Achtung bei seiner Gemeinde. Das dauerndste und edelste Denkmal, was sein Sohn ihm setzen konnte, war die Leichenrede, [4]) worin er sein Andenken feierte. Stein und Erz wären jetzt zertrümmert und verschüttet, oder würden von den Barbaren jener Gegenden unbeachtet mit Füßen getreten, aber diese Rede wird so lange gelesen, als die griechische Literatur dauert. Es ist eine der trefflichsten, die wir von Gregorius haben, voll kindlicher Liebe gegen seine beiden Aeltern, voll Freundschaft gegen Basilius, der zum Troste des Freundes nach Nazianz gekommen, und bei der Rede gegenwärtig war. Der alte Gregorius starb wahrscheinlich im Frühling 374 und mehrere Monate später wurde die Leichenrede gehalten. Die Mutter Nonna lebte damals noch, denn sie wird vom Sohne auf eine sehr trostvolle und erhebende Weise angeredet: [5]) „das Leben, meine Mutter, und der

---

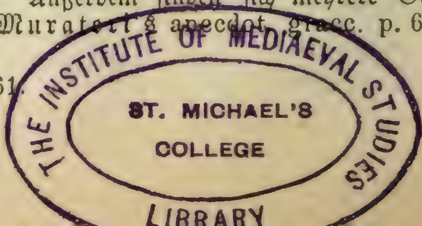
1) Greg. Orat. XVIII. 37. p. 358.

2) Orat. XVIII. 38. p. 358. *πολλάκις τῆς ἡμέρας, ἔστι δὲ ὅτε καὶ ὥρας ὑπὸ μόνης ἐῤῥώννυτο τῆς λειτουργίας.* Dieser Ausdruck bezieht sich doch ohne Zweifel auf den häufigen Genuß des Abendmahls? Denn von den bloßen Worten der Liturgie verstanden, scheint er nicht passend zu seyn.

3) *Ἐν τοῖς τῆς εὐχῆς ῥήμασί τε καὶ σχήμασιν.* Orat. XVIII. 38. p. 359. Betend zu sterben wurde damals, und mit Recht, als ein Beweis wahrer Frömmigkeit angesehen; später legte man höheres Gewicht darauf, im Bekenntniß des Glaubens zu sterben, den man während des Lebens ausgesprochen hatte.

4) Orat. XVIII. p. 330—362. *Ἐπιτάφιος εἰς τὸν πατέρα παρόντος Βασιλείου.* Früher ist schon mehreres zur Charakteristik des alten Gregorius und seiner Gattin Nonna (denn auch diese ist in der Rede verherrlicht) aus diesem Vortrage mitgetheilt. Außerdem finden sich mehrere Gedichte von Gregor auf seinen Vater in Muratori's anecdot. graec. p. 67 bis 77. Carm. 71—81.

5) Orat. XVIII. 42. p. 361.


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Tod, wie man das nennt, obgleich sie sehr verschieden zu seyn scheinen, gehen doch in einander über, und treten eines an des andern Stelle. Denn das Leben beginnt von Verderbniß, unserer allgemeinen Mutter, und geht durch Verderbniß hindurch, indem uns das Gegenwärtige immer entrissen wird, und endigt sich auch mit Verderbniß, nämlich mit der Auflösung dieses Lebens selbst; der Tod aber, welcher eine Erlösung von den jetzigen Uebeln gewährt und zu einem höheren Leben hinführt, ich weiß nicht, ob man ihn eigentlich Tod nennen sollte, da er mehr dem Namen als der That nach furchtbar ist. Ja wir scheinen ganz unvernünftig zu denken und zu empfinden, wenn wir das, was nicht furchtbar ist, fürchten, was aber gefürchtet zu werden verdient, als das Wünschenswerthere erstreben. Es giebt nur ein Leben, zum (göttlichen) Leben hinzuschauen; es giebt nur einen Tod, die Sünde; denn sie ist der Seele Verderben. Alles übrige aber, um deßwillen sich manche erheben, ist ein Traumgesicht, das uns das Wahre hinwegspielt, es ist ein verführerisches Trugbild der Seele. Wenn wir so denken, o meine Mutter, dann werden wir uns des Lebens wegen nicht überheben, noch um des Todes willen uns ängstigen. Denn was erdulden wir doch Schlimmes, wenn wir von hieraus zum wahren Leben hindurchdringen, wenn wir, aus allem Wandel, aus allem Strudel, aus allem Ueberdruß, aus aller Zinsbarkeit an das Schlechte befreit, dort seyn werden bei den ewigen, nicht mehr wandelbaren Dingen, als kleine Lichter das große Licht umkreisend!"

Diese Worte des Sohnes schienen für die Mutter, deren ganzes Leben schon eine Vorbereitung auf den Tod gewesen war, noch eine besondere Mahnung an ihr eigenes Ende zu seyn. Aller Wahrscheinlichkeit nach überlebte die hochbetagte Nonna ihren Gatten nicht lange.[1]) Sie hatte einen Tod, der ihres Lebens würdig war.[2]) Einst ging sie, ohne von Kränklichkeit

1) Zwar scheinen die Worte in dem kleinen Gedichte bei Muratori p. 114. Carm. 120: καὶ μετὰ δηρὸν μήτηρ auf eine längere Zwischenzeit zwischen dem Tode des alten Gregorius und der Nonna hinzudeuten; allein in dem Carmen de vit. s. V. 526. p. 9. spricht Gregor so von dem Tode seiner Aeltern, als ob sie ungefähr zu gleicher Zeit gestorben wären; und auch die übrigen Umstände, besonders die nicht sehr lange nach dem Tod des Vaters erfolgte Abreise Gregors aus Nazianz machen dieß wahrscheinlich.

2) Vielfache Schilderungen ihres Todes finden sich in den kleinen elegischen Gedichten Gregors, die Muratori zuerst herausgegeben hat in den Anecdotis Graecis pag. 77—110. Carm. 81—117. Vorzüglich sind zu vergleichen: Carm. 85. p. 83. Carm. 89. p. 89. Carm. 91. p. 91. Carm. 94. p. 93. Carm. 95. p. 94. Carm. 108. p. 101. Carm. 115. p. 106.

oder Alter niedergebeugt zu seyn, zum Gebet in die Kirche. Hier in der Kirche, die ihr Gatte großentheils erbaut, und vor dem Altare, wo er so lange als treuer Hirte gedient hatte, überraschte sie das Ende.[1]) Eben hielt sie sich mit der einen Hand am Altare fest, die andere erhob sie flehend zum Himmel mit den Worten: „Sey mir gnädig, mein König Christus!" — als ihr die Lebenskraft entschwand und ihr Körper entseelt vor dem Altare niedersank.[2]) Auch sie wurde allgemein betrauert, besonders von den Wittwen, Waisen und Armen, deren Trost und Hülfe sie gewesen war. Sie wurde bei den Gräbern der Märtyrer neben ihrem Gatten bestattet.[3]) Gregorius, der seine Mutter so außerordentlich geliebt hatte und nie vergaß, was er ihr an leiblicher und besonders an geistiger Pflege verdankte,[4]) ehrte die Verstorbene durch eine Reihe kleiner Gedichte, worin er ihre Frömmigkeit und ihr schönes Ende pries. In einem derselben[5]) sagt er: „Beweinet, Sterbliche! das sterbliche Geschlecht; wenn aber jemand wie Nonna betend starb, dann weine ich nicht."

Durch den Tod seines Vaters war Gregorius von der Verpflichtung das nazianzenische Bisthum zu verwalten entbunden. Er drang in die Provinzialbischöfe, die Stelle nun zu besetzen, und machte ihnen bemerklich, daß er nie durch eine ordentliche Wahl als Bischof zu Nazianz eingesetzt worden, daß es vielmehr immer seine Absicht gewesen sey, sich von allen Verbindungen und öffentlichen Geschäften frei zu machen und in die Einsamkeit

---

1) Carm. 100. p. 96. bei Muratori. Daß sie bei vollem Bewußtseyn ohne Krankheit starb, siehe Carm. 109. p. 102.

2) Carm. 101 u. 105. p. 98 u. 99. bei Murat. Am Schluß des letzteren Gedichtes heißt es:

χειρῶν ἀμφοτέρων τῇ μὲν κατέχουσα τράπεζαν
τῇ δ᾽ ἐπιλισσομένη· ἵλαθι Χριστὲ ἄναξ.

3) Carm. 92. p. 91. bei Murat.

4) Gregor bezeichnet sich auch in einem dieser Gedichte als von seiner Mutter besonders geliebt und ihr vorzüglich ähnlich, und hebt es in dieser Rücksicht hervor, daß sie ihn selbst gesäugt habe. Carm. 87. p. 82.

. . . . . τὸ δ᾽ ἔῤῥεεν αἷμα τεκούσης
Ἀμφοτέροις ἐπὶ παισὶ, μάλιστα δὲ θρέμματι θηλῆς·
Τοὔνεκα καί σε τόσοις ἐπιγράμμασι μῆτερ ἔτισα.

Auch Carm. 88. p. 89. redet Nonna den Gregor an *τέκνον ἐμῆς θηλῆς*. Noch wichtiger war, was Nonna für ihren Sohn in geistiger Beziehung gethan hatte, um ihm die Weihe für ein höheres Leben zu geben.

5) Carm. 116. p. 107.

zurückzuziehen.[1]) Indeß forderte es doch das Andenken an seinen Vater und die Liebe zu der eines so trefflichen Bischofs beraubten Gemeinde, dieselbe nicht sogleich in diesem verwaisten Zustande zu verlassen, und so behielt Gregor noch auf einige Zeit die Aufsicht über die nazianzenische Kirche bei, ohne sich jedoch zu förmlicher Uebernahme des Bisthums verbindlich zu machen. Diese Amtsverwaltung mußte aber unserem Gregorius um so drückender werden, da er bei seinem ohnedieß zerrütteten Körperzustande um diese Zeit noch von einer besonders gefährlichen Krankheit befallen wurde. Er scheint auf den Tod darnieder gelegen zu seyn; denn er war so schwach, daß er einen von ihm ganz ungemein verehrten Mann, Eusebius, Bischof von Samosata, der damals als eifriger Kämpfer für das nicänische Bekenntniß in die Verbannung nach Thracien wandern mußte, nicht einmal an seinem Bette sehen durfte.[2]) Nachdem sich Gregor wieder erholt hatte, faßte er den festen Entschluß, Nazianz zu verlassen; und um nicht durch eindringende Bitten an seinem Vorsatze gehindert zu werden, entfernte er sich aus seiner Vaterstadt, ohne selbst seinen Freunden etwas davon mitzutheilen. Er begab sich (im J. 375) nach Seleucia in Isaurien, als dessen Merkwürdigkeit er besonders eine berühmte, der heiligen Thekla geweihte Kirche auszeichnet.[3]) Wahrscheinlich hatte er in den Nebengebäuden dieses Parthenon, wie er die Kirche nennt, seine Wohnung.

Auch bei diesem Schritte Gregors wirkten wieder seine Scheu vor den kirchlichen Streitigkeiten jener Zeit, seine Abneigung gegen öffentliche Thätigkeit, seine Liebe zu beschaulicher Einsamkeit, verbunden mit der, damals besonders gesteigerten Kränklichkeit seines Körpers, zusammen, um einen Entschluß zu erzeugen, der vielleicht nicht ganz gebilligt, aber doch entschuldigt werden

---

1) Carm. de vit. s. V. 526—550. p. 9.
Τοῦτ᾽ αὐτὸ φάσκων τοῖς ἐπισκόποις ἀεὶ,
Αἰτῶν τε δῶρον ἐκ βάθους τῆς καρδίας,
Στῆσαί τιν᾽ ἄνδρα τῷ πτολίσματι σκοπόν·
Λέγων ἀληθῶς ἓν μὲν, ὡς οὔπω τινὰ
Εἰληφὼς εἴην γνωρίμῳ κηρύγματι·
Τὸ δεύτερον δ᾽ αὖ, ὡς πάλαι δεδογμένον
Εἴη φυγεῖν με καὶ φίλους καὶ πράγματα.

2) Greg. Epist. 28 u. 29. p. 792.

3) Carm. de vit. s. V. 547. p. 9.
Πρῶτον μὲν ἦλθον εἰς Σελεύκειαν φυγὰς,
Τὸν παρθενῶνα τῆς ἀοιδίμου κόρης
Θέκλας . . .

kann, und am wenigsten aus einer übermüthigen Geringschätzung der kleinen nazianzenischen Gemeinde abgeleitet werden sollte.[1])

Um beschauliche Ruhe und Erholung zu genießen, hatte sich Gregorius nach Seleucia zurückgezogen. Aber auch dahin verfolgten ihn die kirchlichen Geschäfte,[2]) indem er während der Streitigkeiten und Bedrückungen unter Valens nach vielen Orten hin Rath, Trost und Stärkung geben mußte. Vermuthlich traf ihn noch in Seleucia — sein dortiger Aufenthalt dauerte wahrscheinlich bis zum J. 379 — die schmerzliche Nachricht von dem Tode seines innigst geliebten Basilius, der unter dem nicht abzuwehrenden Zudrang des Volkes von Cäsarea, das in ihm den Verlust eines Vaters betrauerte, mit den Worten des Herrn verschieden war: „In deine Hände befehle ich meinen Geist." Die Freundschaft zwischen ihm und Gregorius war freilich durch Lebensverhältnisse getrübt worden, sie hatten sich wohl einmal verkannt und mißverstanden, aber nur darum mit so bitterem Unmuth, weil sie sich im Grunde des Herzens so sehr liebten. Bald fanden sie sich wieder, und der Freund erkannte wieder das Bessere und Aechte im Freunde. Welche liebevolle Gesinnungen Gregorius für seinen Basilius auch nach dessen Tode hegte, beweisen nicht blos einige Briefe, sondern vornehmlich auch die zwei Jahre später zu Cäsarea an Basilius Grabe gehaltene Rede, worin sich die herzlichste Treue und Verehrung gegen den abgeschiedenen Freund ausspricht.[3]) In einem Briefe an Gregorius von Nyssa,[4]) den Bruder des Verstorbenen, drückt unser Gregorius seinen Schmerz ebenfalls sehr stark so aus: „Also auch das war mir noch für dieß unglückselige Leben aufbehalten, den Tod des Basilius und das Auswandern dieser heiligen Seele zu vernehmen,

---

1) Schröckh führt bei dieser Gelegenheit (K. Gesch. Th. XIII. p. 335 bis 337.) mehrere Briefe Gregors an, worin er sich wegen seines Abgangs von der nazianz. Gemeinde entschuldigt, nämlich epist. 42. p. 803. an Gregor von Nyssa, epist. 65. p. 823. an Philagrius, epist. 222. p. 909. u. epist. 225. p. 911. an Theodor, Bischof von Tyana. Allein er scheint dabei nicht mit voller Aufmerksamkeit verfahren zu seyn, sonst hätte ihm nicht entgehen können, daß sich die beiden ersteren Briefe durch ihren Inhalt als in eine spätere Zeit (nach Gregors Aufenthalt in Constantinopel) gehörig characterisiren; die beiden letzteren aber an Theodor als Bischof von Tyana geschrieben sind, welches er erst im J. 381 wurde. Die Briefe fallen alle in einen späteren Zeitpunct von Gregors Leben, da er die nazianz. Gemeinde nochmals verließ, und werden auch an der gehörigen Stelle ihre Erwähnung finden.

2) Carm. de vit. s. V. 555. p. 9.

3) Orat. XLIII. p. 770—833. Eine der merkwürdigsten Reden des Gregorius, aus der schon Mehreres mitgetheilt worden ist.

4) Epist. 37. al. 35. p. 799.

die nur von uns ausgegangen ist, um zu dem Herrn einzugehen, nachdem sie schon ihr ganzes Leben hindurch sich darauf vorbereitet hatte. Und so wurde mir außer anderem durch die schwere und gefährliche Krankheit, an der ich jetzt leide, auch das noch entzogen, seine heilige Asche zu küssen, bei dir, dem Gleichgestimmten, zu verweilen, und unsere gemeinsamen Freunde zu trösten."

Gregorius scheint sich überhaupt damals, geistig und körperlich angegriffen, oft in einem sehr trüben Gemüthszustande befunden zu haben. Ein kurzer Brief an einen Freund, den Rhetor Eudoxius,[1]) der ohne Zweifel in diese Epoche fällt, läßt uns ganz in seine trauernde Seele blicken: „Du fragst, wie es mit mir stünde? Sehr übel. Ich habe den Basilius nicht mehr, ich habe den Cäsarius nicht mehr, meinen geistigen und meinen leiblichen Bruder. Mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen, kann ich mit David sagen. Mein Körper ist kränklich, das Alter kommt über mein Haupt, die Sorgen werden immer verwickelter, Geschäfte überhäufen mich, Freunde werden untreu, die Kirche ist ohne tüchtige Hirten; das Gute vergeht, das Böse stellt sich nackt dar. Die Fahrt geht bei Nacht, nirgends eine leuchtende Fackel, Christus schläft. Was ist zu thun? O es giebt für mich nur eine Erlösung von diesen Uebeln, den Tod. Aber auch das Jenseits wäre mir furchtbar, wenn ich von dem Diesseits darauf schließen sollte."

1) Epist. 39. al. 29. p. 802.

Dritter Abschnitt.

Oeffentliche Wirksamkeit des Gregorius in Constantinopel bis zu seiner Rückkehr ins Vaterland. Vom Jahre 379—381, also etwa von Gregors neunundvierzigstem bis zu seinem einundfünfzigsten Lebensjahre.

Chronologischer Ueberblick: Die Zeit, wann Gregor nach Constantinopel kam, läßt sich nicht ganz genau bestimmen. Es war auf jeden Fall im Jahr 379, als die Arianer noch daselbst die Oberhand hatten. Er selbst bemerkt, daß sein Aufenthalt in Constantinopel bis ins dritte Jahr gedauert habe, und da er die Stadt im Sommer 381 verließ, so muß er im Jahr 379 dahin gekommen seyn. Mit dem Anfang dieses Jahres, am 19ten Januar 379 war Theodosius, damals 33 Jahre alt, dem nicänischen Bekenntniß zugethan, auf den kaiserlichen Thron erhoben worden. Die Aussichten wurden also für die Anhänger dieses Bekenntnisses im Morgenlande günstig. Ihre Hoffnungen gingen auch schon in Erfüllung, als Theodosius am 27sten oder 28sten Februar 380 das berühmte Edict für die nicänische Glaubensregel und gegen alle antinicänischen Partheien gab, vermuthlich an dem nämlichen Tage, da er von dem orthodoxen Bischof Acholius zu Thessalonich getauft worden war. Am 24sten November kam Theodosius in Constantinopel an, am 26sten ließ er die Arianer aus allen Kirchen der Hauptstadt ausweisen und übergab dieselben den Katholischen. Am 10ten Januar 381 erfolgte ein neues Edict gegen Arianer, Eunomianer und Photinianer. Endlich, um seine Maaßregeln zu vollenden, berief Theodosius eine allgemeine Kirchenversammlung nach Constantinopel, welche im Mai 381 ihren Anfang nahm. Nicht lange nach dem Beginn derselben legte Gregorius das Bisthum der Hauptstadt, das er eben förmlich erhalten hatte, nieder. Am 31sten Mai scheint er sich noch in Constantinopel befunden zu haben, bald nachher aber mag er abgereist seyn. Die Synode endigte sich am 9ten Juli 381, und nun gab der Kaiser am 19ten, 30sten Juli u. s. f. noch eine Reihe von Gesetzen gegen die von ihr verdammten Häretiker.

---

1. Religiöser und kirchlicher Zustand in Constantinopel.

Gerade als Gregorius sich recht in stille Verborgenheit zurückgezogen zu haben glaubte, führte ihn der Ruf der Vorsehung auf einen größeren Schauplatz der Thätigkeit, als er ihn bisher je betreten hatte. Nicht der einsamen Betrachtung, nicht der

Trauer über verlorene Geliebte und der Todessehnsucht sollte er sich hingeben, sondern jetzt erst ins Leben fortgezogen werden und auf dasselbe thätig einwirken. Der Wunsch einer nicht sehr zahlreichen Christengemeinschaft, die unter allen bisherigen Bedrängnissen an den Glaubensbestimmungen von Nicäa festgehalten hatte, rief unsern Gregorius aus der Einsamkeit zu Seleucia in die damalige Hauptstadt des römischen Weltreichs. Er folgte, obwohl die Verhältnisse nicht einladend waren, wie uns ein Blick auf das damalige Constantinopel, besonders in religiöser Beziehung leicht zeigen kann.

Die prachtvolle Stadt, „um welche sich, wie Gregorius sagt, Meer und Land wetteifernd stritten, um sie mit ihren Gütern zu überhäufen und zur Königin der Städte zu krönen,“ [1]) war nun schon während der Regierung mehrerer Kaiser der Sammelplatz alles Reichthums und aller Herrlichkeit des Lebens aus allen drei Welttheilen geworden. Das neue Rom strebte über das alte an äußerem Glanz sich zu erheben und übertraf es fast schon an Genußsucht, die von einem verdorbenen Hofe — vergebens hatte Julian altrömische Einfachheit zurückzuführen gesucht — genährt wurde. Wie den späteren Römern, so war den Bewohnern Constantinopels das erste Bedürfniß: „Brod und Spiele!“ Wettrennen, Theater, Jagden und Thierkämpfe, öffentliche Aufzüge und Prunkreden waren eine Art Lebensbedürfniß für die Menschen aus allen Ständen geworden, so daß Gregorius wohl sagen konnte, es sey sehr zu befürchten, daß nicht die erste der Städte eine Stadt von lauter Spielenden würde. [2])

Wie alles, so wurden auch die religiösen Dinge dem eitlen und hohlen Sinn ein Gegenstand des Scherzes und Spieles. Man brachte, was auf das Theater gehörte, in die Kirche, und was in die Kirche gehörte, aufs Theater. Der bessere christliche Sinn wurde nicht selten in Lustspielen dem Hohnlachen der Menge preisgegeben. „Wir sind ein neues Schauspiel geworden, sagt Gregorius, [3]) nicht den Engeln und Menschen, wie der edelste unter allen Kämpfern, der Apostel Paulus, indem er mit den Gewaltigen und Mächtigen stritt, sondern beinahe allen Gottlosen, und zwar zu jeder Zeit und an jedem Ort, auf den Märkten, bei Trinkgelagen, in Lust und Trauer. Wir sind sogar schon auf die Bühne gekommen und werden, fast mit Thränen muß ich

---

1) Orat. XXXIII, 7. p. 608.

2) Orat. XXXVI. 12. p. 643. . . . *καὶ πόλιν εἶναι παιζόντων τὴν πρώτην ἐν πόλεσιν.*

3) Orat. II. 84. p. 52.

es sagen, zugleich mit den ausschweifendsten Menschen verlacht; ja es giebt fast keinen so beliebten Augen- und Ohrenschmaus, als einen Christen, der im Lustspiel verhöhnt wird." Und in einer andern Stelle:[1]) „Mein Trauerspiel ist den Feinden ein Lustspiel geworden. Deßwegen haben wir den Kirchen nicht weniges entzogen, um es aufs Theater zu übertragen, besonders in der Stadt, die sich eben so sehr beeilt über göttliche Dinge zu scherzen, als über etwas anderes, und lieber auch das Ehrwürdige belacht, als daß sie etwas wirklich Lächerliches unbelacht ließe — so daß es mich wundern soll, wenn sie nicht auch mich lächerlich machen, indem ich dieß heute sage." So verwandelte sich den Constantinopolitanern alles in einen leichten Scherz, das Ernste wurde durch Witz von seiner Würde entkleidet, und das Heilige wurde ein Gegenstand neckenden Spottes in der feinen Unterhaltung der Leute von Welt.

Noch schlimmer aber war es, daß die ungezügelte Lust jener Menschen nach zerstreuenden Genüssen die Kirche in ein Theater und den Prediger in einen Schauspieler zu verwandeln drohte. Wollte er der Menge gefallen, so sollte er sich auch ihrem Sinne bequemen und sie in der Kirche ergötzend unterhalten. Man verlangte auch bei der Predigt einen Ohrenschmaus, glänzende Prunkreden mit theatralischem Vortrage, und beklatschte dann mit derselben Lust den Komödianten auf geheiligter Stätte, wie den auf der Bühne. Und leider! fanden sich auch damals nur zu viele Prediger, die lieber den Beifall der Menschen wollten, als ihr Seelenheil.[2]) „Wie ich auch deren heutiges Tags viele finde, sagt Gregorius,[3]) die das Priesteramt übernommen, aber unsere einfältige und kunstlose Frömmigkeit kunstvoll ausgeschmückt, und eine neue Art weltlicher Beredsamkeit von dem Markte in das Heiligthum, vom Theater in diese heiligen Handlungen übertragen haben.[4]) So daß es jetzt, wenn ich mich so ausdrücken darf, zwei Bühnen giebt, welche nur dadurch von einander verschieden sind, daß die eine allen offen steht, die

---

1) Orat. XXII. 8. p. 419. Vergl. Orat. XXI. 5. p. 388., wo Gregor klagt, daß in Constantinopel auch die edelsten Vorbilder eines christlichen Lebens wenig fruchteten, weil man gewohnt sey, über heilige Dinge eben so zu scherzen, wie über Pferderennen und Schauspiele.

2) Es sind solche, die Gregor Carm. adv. Episc. V. 342. bezeichnet: *Τὸ πρὸς χάριν τιμῶντες, οὐ τὸ συμφέρον.*

3) Orat. XXXVI. 2. p. 635.

4) . . . *ἀπὸ τῶν θεάτρων ἐπὶ τὴν τοῖς πολλοῖς ἀθέατον μυσταγωγίαν.*

andere nur wenigen, die eine belacht, die andere geehrt wird, die eine theatralisch, die andere geistlich heißt."

Wohl erregten die Gegenstände des Glaubens damals besonders in Constantinopel ein sehr allgemeines und lebhaftes Interesse, welches auch vom Hofe aus, jedoch nicht immer auf die löblichste Weise unterhalten und geleitet wurde; aber es war großentheils nicht das Interesse des Herzens, sondern des grübelnden und streitsüchtigen Verstandes, wo nicht ein noch weit niedrigeres, dem der Streit über Glaubenssachen nur zum Vorwand[1] diente, um äußerliche Absichten der Gewinn= und Herrschsucht zu erreichen. Während man die auf die Umwandlung des ganzen inneren Menschen gerichteten, heiligenden und beseligenden Lehren des Evangeliums ruhig liegen ließ, beschäftigte sich alles vom Kaiser bis zum Bettler, voll unglaublicher Theilnahme, mit einigen wenigen theoretischen Sätzen, über welche das Evangelium eben gerade so viel mittheilt, als dem menschlichen Geiste wohlthätig und zum Heil nothwendig ist, und deren weitere Entwickelung auf jeden Fall mehr der Schule als dem Leben angehört. Je heftiger aber diese Lehrkämpfe entbrannten, Staaten, Städte, Familien beunruhigten und trennten, desto mehr verlor man das praktisch Wesentliche des Christenthums aus dem Auge; es schien wichtiger, die Dreieinheit Gottes zu behaupten, als Gott von ganzer Seele zu lieben, die Wesensgleichheit des Sohnes anzuerkennen, als ihm in Demuth und Selbstverleugnung nachzufolgen, die Persönlichkeit des heiligen Geistes zu vertheidigen, als die Früchte des Geistes, Liebe, Friede, Gerechtigkeit darzubringen. Die Parthei der Eunomianer, welcher von ihrem Urheber her eine besondere dialectische Gewandtheit eigen war, nährte zwar ganz besonders die religiöse Disputirsucht; aber das Uebel blieb keineswegs auf sie allein beschränkt. Vielmehr hatte sich unter dem Schein des religiösen Interesse's eine unleidliche streitlustige Geschwätzigkeit über Dinge des Glaubens, eine Sucht zur ungeschicktesten Zeit und am unpassendsten Ort darüber zu disputiren und zu witzeln, der meisten Menschen von allen Partheien bemächtigt; eine Sache, die ihre komische,[2]) aber auch ihre niederschlagend

1) Carm. XI. V. 162. p. 84. sagt Gregor: καὶ πρόφασις τριάς ἐστι.

2) Die komische Seite zeigt besonders Gregor von Nyssa in einer schon vielfach gebrauchten Stelle Orat. de deitate fil. et spir. sanct. Opp. t. III. p. 466. ed. Paris. wo er schildert, wie sich damals Handwerker, Wechsler, Kleidertrödler, davongelaufene Sclaven mit der würdevollsten Miene zu Lehrern der Dogmatik aufwarfen, wie man kaum Geld wechseln, Brod kaufen, ein Bad bestellen könne, ohne in philosophische Gespräche über das Gezeugtseyn und Ungezeugtseyn, die Unterordnung des Sohnes u. dgl.

ernste Seite hatte. In letzterer Beziehung faßte sie besonders unser Gregorius, der viel darunter leiden mußte, auf, wenn er sagt: „Es ist dahin gekommen, daß der ganze Markt von den Reden der Häretiker wiedertönt, daß jedes Gastmahl durch dieses Geschwätze bis zum Eckel verdorben, jede Festfreude dadurch in Trauer verwandelt, und jede Trauerfeierlichkeit durch diese Zänkereien, als ein noch größeres Uebel, fast gemildert wird, daß selbst die Zimmer der Frauen, die Pflanzschulen der Einfalt dadurch beunruhigt, und die Blüthen der Bescheidenheit durch solche vorschnelle Ausbildung zum Disputiren geknickt werden." [1]) — Hier ist mehr das Störende dieser Streitsucht geschildert, aber sie hatte auch für alle Verhältnisse der Familien sowohl als der Staaten etwas furchtbar Zerstörendes, welches in einer andern Stelle Gregors mit den lebhaftesten Zügen angedeutet ist: „Das ist es, sagt er, [2]) was die Glieder des Kirchenkörpers zerriß, Brüder verfeindete, Städte in Unruhe setzte, Bürgerschaften zur Wuth entflammte, Völker bewaffnete, Fürsten aufregte, Priester mit dem Volke und unter sich, das Volk mit sich selbst und den Priestern, Aeltern mit Kindern, Kinder mit Aeltern, Männer mit ihren Frauen, Frauen mit ihren Männern entzweite. Alles was einen heiligen Namen trägt, wurde geschändet, Sclaven und Herrn, Lehrer und Schüler, Greise und Jünglinge, entehrten sich selbst und alle Gesetze der Ehrfurcht, die eigentliche Schutzwehr der Tugend, und so wurde übermüthige Anmaßung als höchstes Gesetz eingeführt, und wir sind nicht Stamm von Stamm, wie einst Israel, sondern wir sind in den Häusern und Familien, ja es ist fast jeder in sich selbst gespalten, und zwar die ganze Welt, das ganze Menschengeschlecht, wohin die göttliche Lehre des Evangeliums gedrungen ist."

Zu diesen Religionsstreitigkeiten kamen noch politische Kämpfe, namentlich die schweren Kriege des römischen Reiches mit den Gothen, so daß dieses Reich im Großen das Bild eines von ungeheuren Stürmen bewegten Meeres darbot. [3])

---

verwickelt zu werden. — Man vergl. über diese dogmatische Disputirsucht der Constantinopolitaner, womit auch der praktischfromme Chrysostomus zu kämpfen hatte, Neanders Chrysost. 2r Th. p. 18 u. 118.

1) Orat. XXVII. 2. p. 488. Vergl. Carm. de vit. s. V. 1210. p. 19.

2) Orat. XXXII. 4. p. 581.

3) Greg. Orat. XXII. 2. p. 415, wo es unter andern heißt: „Furchtbar ist, was wir jetzt sehen und hören, ganze Länder verwüstet, Myriaden getödtet, die Erde mit Blut und Leichnamen bedeckt, ein Volk von fremder Sprache (die Gothen, vergl. Orat. XXXIII. 2. p. 604.) durchstreift das fremde Land, wie seine Heimath" . . .

Die unseligen Spaltungen aber, welche die Christen damals im Allgemeinen trennten, zeigten sich in einem besonders abschrecken-den Bilde in der Hauptstadt des Reiches selbst. Unter den letzten Regierungen waren verschiedene Partheien, zuletzt aber vorzugs-weise diejenigen begünstigt worden, welche, unter sich wieder in verschiedene Ansichten getheilt, darin übereinstimmten, daß sie den nicänischen Lehrbegriff bestritten. Constantius hatte den Arianern, Julian während seiner kurzen Regierung allen Partheien, wenigstens scheinbar, Schutz vergönnt, um alle zu unterdrücken. Nach Jovians frühem Tode gelangte Valens zur Herrschaft in den Morgenländern, und mit ihm, noch mehr als es bei Con-stantius der Fall war, der Arianismus, den er nicht blos be-schützte, sondern auch durch empörende Grausamkeiten gegen die Freunde der nicänischen Beschlüsse herrschend zu machen suchte. Diese wurden jetzt aus dem Gebrauch aller Kirchen und kirchlichen Besitzungen verdrängt und die Arianer traten in denselben ein. Aber Constantinopel blieb fortdauernd der Schauplatz kirchlicher Kämpfe und Partheiungen. Fast alle Meinungen hatten hier, wo neben einzelnem Guten so vieles Schlimme aus allen drei Welttheilen zusammenfloß, ihre Anhänger; aber besonders zeich-neten sich folgende Partheien aus: Die Eunomianer, zu einer Verstandestheologie sich bekennend, welche das Wesen Gottes durch logische Bestimmungen vollkommen ergründen zu können meinte, und die Ungleichheit des Sohnes mit dem Vater nach streng arianischer Weise behauptend, waren in Constantinopel sehr zahlreich [1]) und schadeten dem ernsten religiösen Sinn am meisten dadurch, daß sie die Glaubenslehren ausschließlich zum Gegen-stand einer disputirsüchtigen Dialectik machten. Die Macedonia-ner, dem halbarianischen Lehrbegriff der Wesensähnlichkeit zuge-than, und dadurch den Orthodoxen sich etwas mehr annähernd, ausgezeichnet dabei durch einen würdevollen Ernst des Betragens und mönchsartige Strenge der Sitten, waren zwar durch die reinen Arianer selbst aus dem kirchlichen Besitze verdrängt, aber immer noch vielfach verbreitet, theils in Constantinopel selbst, [2]) theils in den benachbarten Gegenden des Hellespont, Thraciens,

1) Dieß geht sehr klar daraus hervor, daß Gregor seine polemischen Aeußerungen hauptsächlich gegen diese Parthei richtete. Selbst in der näheren Umgebung des Kaisers Theodosius befanden sich anfänglich noch Anhänger des Eunomius, die aber bald entfernt wurden. Philostorg. hist. eccl. X, 6. Vergl. außerdem über die weite Verbreitung dieser Parthei Sozom. hist. eccl. VI, 27.

2) Auch dieß sehen wir aus den polemischen, zu Constantinopel ent-standenen Reden Gregors, die uns später im dogmatischen Theile Gelegen-heit geben werden, über diese Partheien noch mehreres zu sagen.

Bithyniens und Phrygiens. Die Novatianer, an Strenge der praktischen Grundsätze die Macedonianer noch überbietend, waren früherhin auf dem Punct gewesen, sich mit den Orthodoxen, von denen sie in dem streitigen Hauptdogma nicht abwichen und mit denen sie sich unter gleichem Drucke der Arianer befanden, zu vereinigen, wenn nicht die übelwollende Gesinnung einiger Partheihäupter dazwischen getreten wäre; aber so blieben sie getrennt und vermehrten also auch die Zahl der Gegner der Orthodoxen.[1] Endlich begannen sich daneben auch die Apollinaristen festzusetzen, deren Lehre der Anerkennung des wahrhaft und vollkommen Menschlichen in Jesu widersprach (denn das Menschliche liegt ja vorzugsweise in der Vernunft); und es ging damals, wie Gregor berichtet, die Sage, daß sich (zu Constantinopel) eine Versammlung apollinaristischer Bischöfe bilden würde, in der Absicht, ihre Lehre von Christo zur allgemeinen zu erheben und den Gemeinden aufzudrängen.[2]

Durch diese verschiedenen täglich sich mehrenden Gegenpartheien war die orthodoxe Gemeinde in einen kläglichen Zustand gekommen, und man mußte sich wundern, daß das kleine Häuflein ihrer Mitglieder unter den zum Theil wüthenden Verfolgungen der Gegner, hauptsächlich der reinen Arianer, nicht schon ganz zusammengeschmolzen war. Aus der kirchlichen Selbstständigkeit, aus ihrer Existenz dem Staate gegenüber waren sie eigentlich schon hinausgetrieben; sie hielten sich nur noch durch brüderliche Liebe, die leider auch oft gestört war, und gemeinsame Treue gegen dasselbe Glaubensbekenntniß zusammen. Wir können die Lage der katholischen Kirchengemeinschaft in Constantinopel unmittelbar vor der Ankunft des Gregorius nicht besser kennen lernen, als durch dessen eigene Schilderung, die wir um so weniger für übertrieben halten dürfen, da sie aus einer Rede genommen ist, die er im Angesicht eines großen Theils der Bewohner von Constantinopel vor 150 Bischöfen hielt. „Diese Heerde, sagt er von seiner Gemeinde,[3] war einst klein und

---

1) Sozom. hist. eccl. IV, 20.

2) Greg. Carm. de vita s. V. 609 sqq. p. 10.
Καὶ γάρ τις ἐθρυλλεῖτο καὶ συνήλυσις
Ἐπισκόπων, νεήλυν αἵρεσιν λόγων
Ἐπεισαγόντων ταῖς φίλαις ἐκκλησίαις.

3) Orat. XLII, 2. p. 749. Ganz ähnlich Carm. de vita s. V. 587 bis 591. p. 10.
Εἶχε τι μικρὸν ζωτικῆς σπέρμα πνοῆς,
Ψυχὰς τελειὰς τῷ λόγῳ τῆς πίστεως,
Λαὸν βραχὺν μὲν, τῷ θεῷ δὲ πλείονα.

dürftig, wenigstens dem Augenscheine nach, ja es war kaum eine Heerde, sondern nur eine kleine Spur, ein Ueberbleibsel einer Heerde, ohne Ordnung, ohne Aufseher, ohne Zusammenhalt; sie hatte weder freie Weide, noch einen ordentlichen Stall, sondern irrte umher auf den Bergen, in den Klüften und Löchern der Erde [1]) hier und dorthin zerstreut und zerschlagen, wo eben jedes gerade Unterkunft und Weide fand und froh seyn mußte, sich mit Sicherheit durchstehlen zu können."

So sehr war der kirchliche Zustand der Orthodoxen in Constantinopel zerrüttet, als der Beschützer des Arianismus Valens in der blutigen Schlacht gegen die Gothen bei Adrianopel im Jahr 378 sein Leben verlor. Gratian, in Erwägung der höchstbedenklichen Lage des Reichs, wollte die Mühen und Gefahren der Regierung mit einem kräftigen Genossen theilen und wählte hierzu den damals dreiunddreißigjährigen Theodosius, der aus der Verbannung von seinen väterlichen Gütern in Spanien auf den Thron berufen wurde. Er trat im J. 379 die Regierung über die Morgenländer an, und mit seiner Thronbesteigung beginnt eine neue glückliche Epoche für die bisher unterdrückten Orthodoxen. Auch in der Hauptstadt des Morgenlandes, ja hier ganz besonders durften sie jetzt die besten Hoffnungen fassen; es fehlte ihnen nur ein Mann, der mit Kraft und Geist an die Spitze ihrer kleinen Schaar treten, derselben einen Haltpunct geben, und unter den feindlichen Partheien Achtung verschaffen konnte. War dieser gefunden, so durften sie den Sieg erwarten, aber nicht ohne Kampf, da die ganze kirchliche Macht in den Händen der Arianer und der ihnen verwandten Partheien war.

---

2. Gregorius kommt nach Constantinopel und sammelt sich eine Gemeinde.

Mehrere Mitglieder der verlassenen Gemeinde und selbst einige Bischöfe, [2]) wahrscheinlich aus der Umgegend, richteten in dieser Lage der Dinge ihre Blicke auf Gregorius, dessen Ruhm damals schon in den Morgenländern verbreitet war, und baten ihn dringend, im entscheidenden Augenblicke nach Constantinopel

---

1) Hebr. XI, 38.

2) Ein Brief an Voiperius von Colonia scheint sich darauf zu beziehen. Epist. 14. al. 48. p. 777.

zu kommen.[1]) Er ließ sich dazu bewegen, obwohl er versichert, sehr ungern dahin gegangen zu seyn, ja sogar darauf hindeutet, als ob man Gewalt habe brauchen müssen, ihn der Zurückgezogenheit seines bisherigen Aufenthaltes zu entreißen.[2]) Späterhin vornehmlich gereichte es ihm zu besonderer Genugthuung, von sich bezeugen zu können, daß er sich um die Verwaltung des Bisthums zu Constantinopel nicht im mindesten bemüht habe, sondern daß er berufen, ja gezwungen und nur aus Pflichtgefühl und Antrieb des Geistes dahin gekommen sey.[3])

Gregorius erschien unerwartet in Constantinopel, und der Eindruck, den er dort zuerst auf das Volk machte, war ihm nicht günstig. Er kam, um einen Glauben zu vertheidigen, der eben jetzt noch von den meisten mit Leidenschaft verworfen wurde. Er war ein frommer und beredter Mann, aber nie hatte er sich bemüht, sein Aeußeres angenehm und empfehlend auszubilden, und jetzt sollte er in der Stadt auftreten, die auch den edelsten Stein nicht achtete, wenn er nicht schön geschliffen war. Man wollte einen glänzenden Redner voll Kraft und Anmuth, und statt dessen kam ein schon alterndes,[4]) von Krankheit gebeugtes

---

1) Gregorius sagt dieß deutlich genug Carm. de vita s. V. 592 bis 96. p. 10.

Τούτοις — —
Ἔπεμψεν ἡμᾶς ἡ χάρις τοῦ πνεύματος,
Πολλῶν καλούντων ποιμένων καὶ θρεμμάτων.

Womit zu vergleichen Carm. adv. Episc. V. 81. p. 12. Daß Gregorius unter den Schafen, die ihn gerufen, vornehmlich Glieder der orthodoxen Gemeinde in Constantinopel versteht, geht aus einer Stelle der 36sten Rede hervor, wo er unter den Gründen, warum seine Gemeinde so sehr an ihm hänge, auch den angiebt, weil sie ihn als ihr eigenes Werk betrachteten, d. h. weil sie ihn berufen hätten. Außerdem mögen noch manche andere Laien und Geistliche unsern Gregor ermuntert haben, nach Constantinopel zu gehen. Unter ihnen wird (von Gregorius Presbyter in vita Greg. p. 18.) besonders auch Basilius genannt, der vor seinem Tode diesen Wunsch noch an seinen Freund gethan haben müßte. Vielleicht war unter ihnen auch Petrus, Bischof von Alexandrien, der sowohl wegen seiner Schicksale, als wegen seines Bischofstuhles sehr angesehene Nachfolger des Athanasius. Wenigstens schrieb er dem Gregorius entweder vor dessen Ankunft in Constantinopel oder bald nachher einen sehr freundschaftlichen Brief, worin er ihn für den rechtmäßigen Bischof von Constantinopel erklärte. Gregor. Carm. de vita s. V. 858. p. 14.

2) Carm. de vita s. V. 607. p. 10. *Οὕτω μὲν ἦλθον οὐχ ἑκών, ἀλλ' ἀνδράσι κλαπεὶς βιαίοις.* Indeß ist die Stelle poetisch unbestimmt. Auch Chrysostomus wurde durch eine Art von listigem Gewaltstreich von Antiochien nach Constantinopel gebracht.

3) Orat. XXXIII, 13. p. 612.

4) Gregor war zwar in den Jahren noch nicht so weit vorgeschritten, ungefähr fünfzig. Aber übertriebene Ascese hatte seinen Körper zu frühe

Männlein, mit niedergeschlagenem Auge, mit kahlem Haupte, das Angesicht voll Spuren innerer Kämpfe und äußerer Entbehrungen, in armseligem Anzuge.[1]) Dieser Mann, man sah es ihm wohl an, kam nicht aus der gebildeten Gesellschaft einer glänzenden Stadt, sondern vom Lande, aus einem entlegenen Winkel; er erschien fast wie ein Vertriebener, wie ein Bettler ohne Habe und Gut.[2]) Und doch sollte derselbe Mann jetzt den Kampf mit verschiedenen an Zahl und Macht weit überlegenen Partheien beginnen. Dazu gehörte Muth und Gottvertrauen.

In Constantinopel angekommen wohnte Gregorius vorerst in dem Hause von Verwandten, die uns nicht näher bezeichnet werden. Wahrscheinlich war es auch in dieser Wohnung, wo die ersten Versammlungen des kleinen Häufleins der Katholischen gehalten wurden, jetzt noch heimlich, und nicht ohne Gefahr vor ihren verfolgungssüchtigen Gegnern.[3]) Die Bekenner des nicänischen Lehrbegriffs scheinen sich hier zuerst eine Hauskapelle eingerichtet zu haben, welche allmählig erweitert wurde und später zu einer

---

geschwächt und vor der Zeit altern machen. Carm. adv. Episc. V. 110. p. 34. sagt er:

Τὸ χάλκεόν μοι σῶμα φροντίσιν τακὲν
Ἤδη νένευκεν . . .

1) Simeon Metaphrastes beschreibt uns Gregors Aeußeres in folgenden Zügen: Quantum autem ad corporis formam attinet, statura mediocri erat, pallidus aliquantulum, non tamen citra venustatem, depresso naso, superciliis in rectum protensis, aspectu blando et suavi. altero oculo, nempe dextro, subtristis, quem etiam cicatrix quaedam contrahebat, barba non promissa, densa tamen. Qua parte calvus non erat (nam subcalvus erat), albos crines habebat, summas item barbae partes velut fumo obsitas ostendebat. Indeß zeigt dieser Schriftsteller des 12ten Jahrhunderts seine Quelle nicht an. Ein Bildniß Gregors aus einer zur Zeit Basilius des Macedoniers verfertigten, jetzt in Paris befindlichen, Handschrift der Werke Gregors giebt Du Cange in der Constantinop. Christiana lib. IV. cap. 6. p. 125, wo auch noch mehreres andere, was sich auf das Aeußere des Kirchenvaters bezieht, angeführt ist. Auf der Abbildung steht Gregor gerade aufrecht, in priesterlicher Kleidung, mit dem Evangelienbuch in der Linken, und unterscheidet sich sehr characteristisch durch kürzeres Haupthaar, längeren Bart und ernstere Miene von seinem in weltlicher Kleidung neben ihm stehenden Bruder Cäsarius.

2) Carm. de vita s. V. 696. p. 11.

Οὐ γὰρ φορητὸν ἄνδρα τὸν πενέστατον,
Ῥικνὸν, κάτω νεύοντα, καὶ δυσείμονα,
Γαστρὸς χαλινοῖς δάκρυσι τετηκότα,
Φόβῳ τε τοῦ μέλλοντος, ὡς δ' ἄλλοις κακοῖς . . . .

3) Orat. XXVI, 17. p. 484. . . . *οἶκός τις ἀνέπαυσεν ἡμᾶς εὐσεβὴς καὶ φιλόθεος συγγενῶν τὸ σῶμα, συγγενῶν τὸ πνεῦμα, πάντα φιλότιμος, παῤ οἷς καὶ ὁ λαὸς οὗτος ἐπάγη, κλέπτων ἔτι τὴν διωκομένην εὐσέβειαν, οὐκ ἀδεῶς, οὐδὲ ἀκινδύνως.*

großen und berühmten Kirche heranwuchs. Sie erhielt den bedeutungsvollen Namen Anastasia, Auferstehungskirche, weil sich hier der wie in einem Todesschlummer liegende nicänische Glaube wieder erhoben und erneute Lebenskraft gewonnen hatte. 1)

Das erste Geschäft des Gregorius mußte seyn, nicht sowohl die Gegner zu bekämpfen, als vielmehr seine kleine Gemeinde recht fest unter sich zu verbinden und auf den wahren Weg des christlichen Lebens zu leiten. Wohl war er vorzüglich berufen worden, den nicänischen Lehrbegriff zu verfechten, und er entsprach, wie wir bald sehen werden, diesem Berufe mit glänzendem Erfolg. Aber es war ihm dabei die wichtigste Angelegenheit, die seiner Pflege Befohlenen so in den ächten Geist des thätigen Christenthums einzuführen, daß ihr Glaube vorzugsweise durch ihr Leben bewährt und empfohlen würde. Auch die, welche sich jetzt an Gregorius anschlossen, waren nur zu sehr in das leere Reden und Streiten über Dinge des Glaubens hineingerathen. Er machte sie deßwegen wiederholt und kräftig darauf aufmerksam, daß diese leichtfertige und gottvergessene Geschwätzigkeit über göttliche Dinge alle ächte Gottesfurcht zerstöre und das Heilige entweihe, und daß es doch nur einen Weg des wahrhaft christlichen Lebens gebe, thätige Frömmigkeit in der Erfüllung der Gebote Gottes, nämlich in Wartung der Kranken, Unterstützung der Armen, in ächter Gastfreundschaft, anhaltendem Gebet, aufopfernder Selbstverleugnung, Mäßigkeit, Ueberwindung der Leidenschaften u. s. w. Ein solches aufopferndes, selbstverleugnendes, thatfrommes Leben empfiehlt er als den einfachen Glaubensweg allen, die zum wahren Heile kommen wollen, hinzufügend: „Wenn der Glaube allein für die Gelehrten wäre, dann wäre niemand ärmer unter uns, als Gott." 2) Wo

1) Greg. Orat. XLII, 26. p. 766. *χαίροις Ἀναστασία μοι τῆς εὐσεβείας ἐπώνυμε· σὺ γὰρ τὸν λόγον ἡμῖν ἐξανεστήσας ἔτι καταφρονούμενον. κ. τ. λ.* Carm. de vita s. V. 1079. p. 17.

Ἀναστασία, ναῶν ὁ τιμιώτατος,
Ἡ πίστιν ἐξήγειρας ἐν γῇ κειμένην.

Andere Meinungen über den Ursprung der Anastasienkirche und ihres Namens findet man bei Du Cange in der Constantinop. Christ. lib. IV, cap. 7. p. 141 sqq. Die Kirche war dem Gregorius immer ganz besonders lieb, auch in der Erinnerung. Vergl. Gregor. Somnium de Anastasiae templo. Carm. IX, bes. V. 61. p. 79. Er vergleicht dieselbe häufig mit der Arche Noah's, mit Silo, wo die Bundeslade wieder einen festen Sitz gefunden u. dergl. Auch durch Wunderwirkungen verherrlichte die Sage diese Kirche. Sozom. hist. eccl. VII, 5. — Unter den späteren Regierungen wurde sie mannichfaltig vergrößert und ausgeschmückt.

2) Carm. de vita s. V. 1210—1231. p. 19 u. 20. Dieselben Gedanken sind sehr kräftig ausgesprochen Orat. XXVII, 7. p. 492. und in mehreren

er Gelegenheit fand, wiederholte Gregor die wichtige Wahrheit, die einen der Grundgedanken seiner ganzen Theologie enthielt, daß nur nach Maaßgabe der Befreiung des Gemüthes von dem Schmutz der Sünde die Erkenntniß Gottes und seiner Offenbarungen möglich, daß nur die reine Seele eines Umganges mit dem ewig Reinen fähig sey, und jeder nur durch ein göttliches Leben sich zum Erkennen und Anschauen des göttlichen Wesens erheben könne. Das Thun war ihm die nothwendige Vorstufe und der einzige Weg zur ächten und lebendigen Erkenntniß; dieß verlor er bei allen seinen dogmatischen Speculationen niemals aus dem Auge. [1])

Gregorius spricht sich über diese Gegenstände besonders in der Einleitung zu seinen berühmten theologischen Reden aus, woraus wir eine besonders hierher gehörige Stelle [2]) ausheben müssen: „Es ist nicht eines jeden Sache, über Gott zu philosophiren, nicht eines jeden, sage ich; denn das ist nichts so leichtes, was auch denen zukäme, die noch auf der Erde kriechen; ich setze hinzu, es schickt sich auch nicht überall, und bei allen, und ohne alle Beschränkung, sondern nur zu gewisser Zeit, bei gewissen Personen, und nach gewissen Regeln. Nicht für alle, sondern nur für Geprüfte und Geübte in der Erkenntniß, und vor allem für solche, die ihre Seele und ihren Leib schon gereinigt haben, oder wenigstens in der Reinigung begriffen sind. Denn der Unreine kann ohne Gefahr das Reine nicht berühren, so wenig als das schwache Auge den Sonnenstrahl ertragen kann. Aber wann? Dann, wenn wir feiern von dem äußerlichen gemeinen Treiben und Getümmel, und das Edlere in uns [3]) nicht getrübt ist durch

---

Stellen dieser Rede. — Unter den Gelehrten versteht Gregor solche, die nicht allein die Glaubenswahrheiten einfach aufnehmen und ausüben, sondern auch über dieselben zu disputiren vermögen.

1) Orat. XX, 12. p. 383. 4. p. 377. Orat. XXXIX, 9. p. 682. und in vielen anderen Stellen.

2) Orat. XXVII, 3. p. 489. Uebrigens ist die ganze Rede, die sehr viele praktische Wahrheiten enthält, zu vergleichen. Sie ist hauptsächlich gegen die Eunomianer gerichtet, die Gregor bezeichnet als *χαίροντες ταῖς βεβήλοις κενοφωνίαις, καὶ ἀντιθέσεσι τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, καὶ ταῖς εἰς οὐδὲν χρήσιμον φερούσαις λογομαχίαις*, und von denen er ferner sagt: *πρὸς ἓν τοῦτο βλέπουσι μόνον, ὅ τι δήσουσιν ἢ λύσουσι τῶν προβαλλομένων.* Er schildert sodann das Verderbliche und Traurige der inneren Spaltungen in der christlichen Kirche, und ermahnt seine Zuhörer, wenn auch diese Partheiungen nicht sogleich aufgehoben werden könnten, doch wenigstens darauf bedacht zu seyn, daß heilige Gegenstände heilig behandelt, und nicht durch gehässige Streitigkeiten vor den Ohren der Heiden profanirt würden. §. 5. 6. p. 491 sqq.

3) . . . *τὸ ἡγεμονικόν.*

die Bilder armseliger und verwirrender Dinge. Und bei welchen denn? Nur bei denen, welchen es mit der Sache ein Ernst ist, und die göttliche Dinge nicht wie alles andere nur zum Gegenstand nichtiger Kurzweil machen, so nach dem Pferderennen, und Theater, nach den Gesängen und Genüssen des Bauchs und der Wollust; denen auch die Neckerei über diese heiligen Gegenstände und das witzelnde Antithesenspiel nur ein Theil des Wohllebens ist. Worüber aber soll man philosophiren und bis zu welcher Grenze? Ueber das, was uns erreichbar ist, und soweit die Fassungskraft und das geistige Vermögen des Zuhörers reicht. Doch, setzt er in der Folge hinzu, möge mir das alles niemand so mißdeuten, als ob man nicht stets an Gott denken sollte. Wohl soll man noch eher an Gott denken, als Athem schöpfen; ja wenn es möglich wäre, nichts anderes thun, als dieses." [1])

Noch ausführlicher handelt Gregorius über diese Dinge in einer Rede, welche er wahrscheinlich zu Anfang seines Aufenthaltes in Constantinopel hielt, und worin er unter andern seine Zuhörer sehr treffend darauf aufmerksam macht, [2]) daß das Wesen der christlichen Weisheit nicht in rüstiger Kampffertigkeit und in der Fähigkeit sich über göttliche Dinge gut auszudrücken, sondern in wahrer Selbsterkenntniß und Demuth bestehe, und daß es weit besser sey, weise und zugleich mild nachgiebig, als unwissend und zugleich voll hartnäckigen Uebermuthes zu seyn. In derselben Rede bestreitet er auch kräftig und schön die Verdammungs- und Verketzerungssucht, indem er sagt: [3]) „Du aber verurtheile deinen Bruder nicht, nenne seine Zaghaftigkeit nicht Gottlosigkeit, und gehe nicht leichtsinnigerweise zu weit, indem du ihn verurtheilst oder lossprichst, während du doch eine milde Gesinnung zeigen willst; sondern hier erscheine als ein Demüthiger; hier gieb deinem Bruder den Vorzug vor dir, und zwar nicht zu deinem eigenen Schaden, denn hier ist das Verdammen und Verachten nichts anderes als den Bruder von Christo und der einzigen Hoffnung ausschließen, und die verborgene Frucht, welche vielleicht mehr werth ist als du, mit dem Unkraut ausreißen. [4]) Sondern richte ihn auf, sanft und liebevoll, nicht wie ein Gegner, nicht wie ein gewaltthätiger Arzt, nicht wie einer, der von nichts weiß, als von Brennen

1) . . . οὐ τὸ μεμνῆσθαι διηνεκῶς κωλύω, τὸ θεολογεῖν δέ. οὐδὲ τὴν θεολογίαν, ὥσπερ ἀσεβὲς, ἀλλὰ τὴν ἀκαιρίαν· οὐδὲ τὴν διδασκαλίαν, ἀλλὰ τὴν ἀμετρίαν.

2) Orat. XXXII, 21. p. 594.

3) Orat. XXXII, 29. p. 599.

4) Matth. XIII, 29.

und Schneiden; erkenne vielmehr in Demuth dich selbst und deine eigene Schwäche. Es ist wahrlich nicht einerlei, eine Pflanze oder eine flüchtige Blume ausreißen und einen Menschen. Du bist ein Bild Gottes, und hast es mit einem Bilde Gottes zu thun, und du, der du richtest, wirst selbst gerichtet werden. So prüfe deinen Bruder als einer, der nach demselben Maaße gerichtet wird." Besonders empfahl Gregorius auch insofern duldende Milde im Urtheil über andere, als man nicht von jedem anderen verlangen soll, daß er auf dieselbe Weise fromm sey, wie man es gerade selbst ist. Auch dieß machte er besonders gegen die Eunomianer geltend, welche ausschließlich nur das Erkenntnißvermögen, den Verstand mit seinen Bestimmungen und Schlüssen als das Organ betrachteten, durch welches wir mit Gott und einer höheren Weltordnung in Verbindung treten. Gegen eine solche beschränkte Ansicht bedient er sich zu wiederholtenmalen des Ausspruchs Jesu: bei Gott sind viele Wohnungen, und zieht daraus den Schluß, daß, wie verschiedene Wohnungen bei Gott seyen, ebenso auch verschiedene Wege, das heißt, verschiedene Lebensweisen seyn müßten, die dahin führen; so zwar, daß alle diese Wege nur einen ausmachten, nämlich den der Tugend, aber daß sich dieser eine zugleich auch wieder in viele zerspalte. 1) Wo Gregor ernsten christlichen Sinn und lebendige Wirkungen der Frömmigkeit fand, da wußte er sie zu schätzen, mochte damit auch eine Abweichung von seinen dogmatischen Ueberzeugungen verbunden seyn. In diesem Sinn spricht er sich mit der liebevollsten Duldung gegen die Macedonianer aus, die er als Brüder, über welche er nicht siegen, sondern mit denen er nur gerne vereinigt seyn wollte, so anredet: 2) „Eine solche Liebe hege ich zu euch,' eine solche Ehrerbietung habe ich vor eurer anständigen Kleidung, vor eurer von Enthaltsamkeit zeugenden Gesichtsfarbe, vor euren heiligen Vereinen, vor eurer ehrwürdigen Jungfräulichkeit und Reinheit, vor eurem nächtlichen Psalmgesang, eurer Armenliebe, eurem Brudersinn, eurer Gastfreundschaft, daß ich auch wünschte, verbannt zu seyn von Christo und gerne als Verdammter etwas leiden würde, 3) wenn ihr mit uns vereinigt wäret."

1) Orat. XXVII, 8. p. 493. Gregor macht nach diesen Bemerkungen folgende Anwendung gegen die Eunomianer: *τί οὖν, ὦ βέλτιστε, ὥσπερ τινα πενίαν, καταγνῶντες τοῦ ἡμετέρου λόγου, πάσας τὰς ἄλλας ὁδοὺς ἀφέντες, πρὸς μίαν ταύτην φέρεσθε καὶ ὠθεῖσθε τὴν διὰ λόγου καὶ θεωρίας, ὡς αὐτοὶ οἴεσθε, ὡς δὲ ἐγώ φημι, ἀδολεσχίας καὶ τερατείας.*

2) Orat. XLI, 8. p. 737.

3) Rom. IX, 3.

3. Gregorius wird von den Gegenpartheien geschmäht und verfolgt und erträgt es mit Milde. Streitigkeit unter den Orthodoxen in Constantinopel.

Während Gregorius alles aufbieten mußte, um nur eine kleine in ächt evangelischem Sinn verbundene Gemeinde zu sammeln, hatte er schwere Kämpfe und Verfolgungen nach außen zu bestehen. Er war von Anfang Gegenstand des Hasses und Spottes für alle andere Partheien, und man ließ sich zu den niedrigsten Schmähungen gegen ihn herab. Sie warfen ihm seine kleine Gemeinde, seine Armuth, seine Abkunft aus einem unbekannten dürftigen Provinzialstädtchen vor, nannten ihn herabwürdigend einen Fremden, einen Ausländer, spotteten über sein abgeschabtes Kleid, sein bäurisch ungebildetes Betragen und Aehnliches. Er dagegen rühmte sich voll edlen Stolzes gerade der Dinge, die man ihm zum Vorwurf machte, er freut sich seiner wenn gleich kleinen und armen, doch treuen Gemeinde, er schämt sich seiner schlichten väterlichen Sitten nicht und deutet darauf hin, daß alle edlen Menschen ein gemeinsames geistiges und himmlisches Vaterland hätten.[1])

Solche Schmähungen wären auch wohl zu ertragen gewesen, aber in jenen wildbewegten Zeiten schritt der Zelotismus und Religionshaß alsbald zur That. In der Mitte seiner kleinen Schaar war Gregorius nicht einmal seines Lebens sicher.[2]) Einst bei nächtlicher Weile wurde der Versammlungsort der Orthodoxen bestürmt, arianischer Pöbel, besonders gemeine Weibspersonen unter der Anführung von Mönchen drangen mit Stöcken und Steinen bewaffnet in das stille Heiligthum ein und der Verfechter der Orthodoxie wäre beinahe ein Märtyrer seiner Ueberzeugungen geworden. Der Altar wurde entweiht, der heilige Wein mit Blut vermischt, das Bethaus war ein Schauplatz der Zerstörung und der zügellosesten Ausgelassenheit. Gregorius entkam glücklich. Aber am anderen Morgen wurde er wegen des nächtlichen Tumultes noch vor Gericht gefordert.[3]) Im Bewußtseyn seiner Unschuld vertheidigte er sich so glücklich, daß dieser Umstand nur dazu diente, den Triumph seiner gerechten Sache zu erhöhen. Höchst=

1) Orat. XXXIII, 1. p. 603. u. bes. 6—10. p. 607 seqq.

2) Carm. de vita s. V. 665—678. Epist. 81. p. 839. Orat. XXXIII, 5. p. 607. Orat. XXIII, 5. p. 428. Orat. XXXV, 3. 4. p. 630 sqq.

3) Carm. de vita s. V. 668. p. 11. Gregorius Presbyter drückt sich darüber so aus: *συλλαβόμενοι δὲ αὐτὸν, τῷ τοῦ ὑπατικοῦ παρέστησαν βήματι, ὥς τινα ταραχῶν καὶ στάσεων αἴτιον.* Vita Gregor. p. 144.

wahrscheinlich war es dieser Vorfall, — es mögen sich aber deren noch manche ähnliche ereignet haben — der dem Gregorius später den Ehrennamen eines **Bekenners** erwarb.

Bei allen Verfolgungen schwebte unserm Gregorius das Vorbild des Stephanus und so vieler christlichen Glaubenshelden, vor allen das Vorbild dessen vor der Seele, der gesagt hat: „segnet die euch fluchen," und der selbst für seine Feinde am Kreuze betete, und so begegnete auch er seinen Gegnern mit Sanftmuth und Milde, weil es ihm wichtiger war, sie zu bessern, als ihre Ungerechtigkeiten bestrafen zu lassen. Er achtete es, wie die ersten Zeugen des Evangeliums, für einen Genuß, für ein Glück, um seines Glaubens willen zu dulden, und hätte diese Leiden gewiß nicht mit einem ruhigen, sanfthinfließenden Leben vertauscht. Hören wir ihn selbst, wie er sich darüber an einen Freund ausspricht:[1]) „Obwohl uns furchtbare, ja überaus furchtbare Dinge widerfahren sind, so wird es doch besser seyn, Geduld zu üben, und der Menge der Christen an unserm Leiden ein Beispiel der Geduld zu geben, denn die meisten überzeugt recht kräftig nicht sowohl die Rede, als vielmehr die That, welche eine stillschweigende Ermahnung ist. Es ist zwar etwas Großes, Recht geübt zu sehen an denen, die uns Unrecht gethan haben; etwas Großes sage ich, auch nützlich zur Besserung anderer; aber weit größer und göttlicher ist es, Unrecht muthig zu ertragen. Denn jenes hemmt zwar die Schlechtigkeit, dieses aber bringt die Bösen zu milder Gesinnung, und das ist ja doch viel besser und herrlicher, als daß sie blos nicht schlecht sind." Nachdem Gregorius Beispiele geduldigen Unrechtleidens aus der Schrift angeführt, fährt er fort: „Du siehst das ganze Verfahren der Milde; zuerst schreibt sie das Gesetz vor: dann befiehlt, verspricht, droht, schmäht, straft sie, hält aber auch wieder inne; droht wieder, wenn es Noth thut; ertheilt einen Schlag, aber mit Schonung, indem sie nur zur Besserung vorbereiten will. So wollen auch wir nicht sogleich zuschlagen, das wäre auch nicht rathsam, sondern durch Liebe überwinden — und den Feigenbaum nicht sogleich vertrocknen lassen, der ja noch Früchte tragen kann" . . . .

Leider hatte Gregorius nicht blos gegen die verschiedenen arianischen Partheien, sondern gegen Zwiespalt in seiner eigenen Gemeinde zu kämpfen. Der Geist der Partheiung, besonders der religiösen, hatte sich damals über alle Völker und Städte ausgebreitet und erstreckte seine verzehrenden Wirkungen bis in die kleinsten Gemeinschaften. Selbst das kleine von allen Seiten

---

1) Epist. 81. p. 839—841.

gedrängte Häuflein der Orthodoxen in Constantinopel war unter sich nicht vollkommen einig, und nahm an einer Spaltung Antheil, die sich von Antiochien aus fast über die ganze Christenheit des Morgen- und Abendlandes verbreitet hatte. Der Streit war über eine Bischofswahl entstanden, hing aber auch ursprünglich mit den großen arianischen Bewegungen zusammen; in der Zeit jedoch, wo er für uns wichtig ist, bezog er sich eigentlich allein auf die Person der Bischöfe. Als der Arianismus in Antiochien herrschte, wurde von der akacischen oder arianischen Parthei Meletius, früher Bischof zu Sebaste, damals zu Beröa, zum Bischof gewählt, weil er auf dem Concilium zu Seleucia dem Akacius vollkommen beigestimmt hatte. Indessen hatte man sich in ihm getäuscht, oder er änderte seine Ueberzeugungen. Als er sein Bisthum angetreten hatte, mied er anfänglich dogmatische Vorträge und predigte blos Sittenlehre.[1]) Aber in der Folge begann er das nicänische Bekenntniß vorzutragen und die Wesensgleichheit zu vertheidigen. Dieß bewirkte seine Verbannung. Ein alter Arianer Euzoius wurde sein Nachfolger. Die Anhänger des Meletius aber trennten sich nun von den Arianern und bildeten eine besondere Gemeinschaft, ohne sich jedoch mit den alten Orthodoxen oder nicänisch Gesinnten zu vereinigen; denn diese hielten sich von den Meletianern zurück, weil Meletius durch die Arianer Bischof geworden war. So waren diese, die alten Orthodoxen und die Meletianer nämlich, obgleich in ihren Ueberzeugungen übereinstimmend, doch kirchlich getrennt. Späterhin, als unter Julians Regierung die durch Constantius verbannten nicänisch gesinnten Bischöfe Eusebius von Vercellä und Lucifer von Calaris aus ihrem Exil in der oberen Thebais zurückkehrten, begab sich der Letztere nach Antiochien und weihte dort, um den Anhängern des verbannten Meletius ein Haupt zu geben, den Presbyter Paulinus zu ihrem Bischof. Aber er wurde von einem großen Theile derselben nicht anerkannt, um so weniger, da jetzt auch Meletius selbst aus der Verbannung nach Antiochien zurückkam. So blieben also die Orthodoxen in Antiochien in zwei Partheien, wovon die des Meletius bedeutender, die des Paulinus geringer an Zahl war, geschieden, und diese Spaltung dauerte auch dann noch fort, als die Parthei, gegen welche sie beide kämpften, die arianische, schon ihre Macht verloren hatte; sie verbreitete sich sogar über die übrige orthodoxe Kirche, da durch Lucifer die

---

1) Socrat. II, 44. . . . ὁ δὲ, πρῶτον μὲν περὶ δόγματος διαλέγεσθαι ὑπερτίθετο, μόνην δὲ τὴν ἠθικὴν διδασκαλίαν τοῖς ἀκροαταῖς προσήκειν.

Abendländer und Aegypter in das Interesse des Paulinus gezogen waren, das Morgenland aber auf der Seite des Meletius stand. Ja es ereignete sich wohl, daß in einer einzelnen Gemeinde die Ueberzeugungen über diesen Punct getheilt waren, und ein Theil der Glieder sich für Paulinus, ein anderer für Meletius erklärte. Dies scheint namentlich auch gerade in der Zeit in Constantinopel der Fall gewesen zu seyn, als Gregorius der dortigen Gemeinde vorstand. Wenigstens lassen sich mehrere Stellen, besonders der 22sten Rede, nicht besser erklären, als wenn wir sie auf dieses Verhältniß beziehen. Gregorius sagt: „für uns ist gar kein Ende des Streitens, nicht blos mit den Andersdenkenden und denen, die in der Glaubenslehre von uns abweichen, sondern auch mit den Gleichdenkenden, welche gegen die nämlichen und für die nämlichen kämpfen; das ist wahrhaftig außerordentlich traurig und bedauernswerth.“ [1]) Dann bemerkt er, daß man dieselben (Lehrer) heute zum Himmel erhöbe, morgen in die Hölle verdamme, heute für Elias und Johannes, morgen für Judas und Kaiphas erkläre; und ihr bescheidenes und enthaltsames Betragen, ihre mit Leutseligkeit verbundene Würde, heute als ächte Frömmigkeit, morgen als scheinheilige Eitelkeit auslege. [2]) Besonders aber ist folgende Stelle entscheidend: „Zu unserer sonstigen Unwürdigkeit kommt auch noch das hinzu, daß wir, obgleich von Gott mit dem Heil begnadigt, doch um anderer Menschen willen streiten, und daß unsere Streitsucht so weit geht, daß wir selbst den Ehrgeiz anderer dazu benutzen, und um fremder Bischofssitze willen unter uns Feindschaften anfangen und zwei schwere Sünden auf einmal begehen, indem wir nämlich die Herrschsucht jener noch mehr entflammen, und zugleich für unsere eigenen Leidenschaften dieß als Stütze ergreifen.“ [3])

Mehrere ruhige Männer hatten sich bemüht, diese so weit verbreitete antiochenische Spaltung auszugleichen, unter andern Basilius der Große, ein Schüler des Meletius, der deßhalb eine

---

1) Orat. XXII, 4. p. 416.

2) Orat. XXII, 5. p. 417.

3) Orat. XXII, 13. p. 422. Gregorius sagt in derselben Rede folgendes merkwürdige Wort, welches den sittlichen Zustand seiner Zeit auf eine furchtbare Art charakterisirt, Orat. XXII, 9. p. 420: „das sey das Entsetzliche, daß man niemand mehr Treue und Redlichkeit (*ὅτι μηδεὶς ἔτι πιστεύεται πιστὸς εἶναι*), keinem eine ungeschminkte und ungeheuchelte Tugend zutraue, wenn er auch wirklich einen festen Character und redliche Frömmigkeit besitze; sondern daß (in der Regel) der eine offenbar schlecht sey, der andere aber als Maske und Uebertünchung eine gewisse gutmüthige Milde (*ἐπιεικείαν*) zeige, um durch den Schein zu betrügen.

Reihe von Briefen an seinen Lehrer schrieb. Zu den Friedensvermittlern gehörte auch unser Gregorius, und die Rede, aus welcher die obigen Stellen angeführt sind, hatte eigentlich den Zweck, wenigstens die Orthodoxen in Constantinopel von dieser traurigen Theilnahme an fremden Streitigkeiten abzubringen. Gregorius hatte zum Theil deßwegen die mühselige Verwaltung des Bisthums von Constantinopel übernommen, weil er hoffte, von diesem mit der morgenländischen, wie mit der abendländischen Kirche in Verbindung stehenden Orte aus, die Spaltung, welche den Orient und Occident trennte, beilegen zu können, aber natürlich mußte er damit bei seiner eigenen Gemeinde den Anfang machen. Er trat also einst ausdrücklich zu diesem Zwecke auf und begann, nachdem er die Gemeinde mit dem gewöhnlichen Gruß:[1]) „Friede sey mit euch" angeredet und von ihr nach der Liturgie den Gruß empfangen hatte: „Friede sey mit deinem Geiste" — seine Rede mit den Worten:[2]) „Theurer Friede, du süßes Wort, das ich jetzt über das Volk ausgesprochen und von ihm empfangen habe, — ich weiß freilich nicht, ob es von allen auf eine redliche und des Geistes würdige Weise ausgesprochen, und ob nicht der öffentliche Bund im Angesichte Gottes gebrochen worden ist — theurer Friede, du mein täglicher Gedanke und mein Schmuck, der mit Gottes Wesen selbst aufs innigste verbunden ist, denn wir hören ja in der heiligen Schrift: der Friede Gottes, und: der Gott des Friedens, und: er selbst ist unser Friede, und doch verehren wir ihn nicht — theurer Friede, von allen gepriesenes, von wenigen bewahrtes Gut, wie lange hast du uns schon verlassen? und wann wirst du wieder zu uns zurückkehren?" Er zeigt in der Folge, wie zerstörend diese Spaltungen wirken müßten, und wie sie so ganz dem Sinne des Evangeliums widersprächen, vornehmlich in der schönen Stelle:[3]) „Wenn uns jemand fragte, was wir eigentlich verehren und anbeten? so würden wir unbedenklich erwiedern, die Liebe. Denn unser Gott ist die Liebe, und diesen Namen hört er selbst lieber, als irgend einen andern. Wie können nun wohl wir, die Jünger der Liebe, so uns wechselseitig hassen? Wie können wir, die Verehrer des Friedens, so unversöhnlich uns bekämpfen? Wir, die auf demselben Eckstein erbaut sind,

---

1) Chrysost. Homil. III. in ep. ad. Coloss. . . *ὅταν εἰςέλθῃ ὁ τῆς ἐκκλησίας προεστώς, εὐθέως λέγει· εἰρήνη πᾶσιν· ὅταν ὁμιλῇ, εἰρήνη πᾶσιν.* Mehreres siehe in Augusti's Denkwürdigkeiten Bd. 6. S. 358.

2) Orat. XXII, 1. p. 414.

3) Orat. XXII, 4. p. 416.

entzweit seyn? Wir, die auf dem Fels ruhen, erschüttert werden?" Freilich versprach sich Gregor dabei nicht die allergünstigste Wirkung, denn er sagt selbst, nachdem er erwähnt, wie die Welt jetzt in zwei Partheien getheilt sey: [1]) „Wer nun aber friedlich in der Mitte steht, der wird von beiden schlecht behandelt, und entweder verachtet oder angegriffen; [2]) zu denen gehöre auch ich heute, der ich dieses table, und deßwegen diesen vielbestrittenen und vielbeneideten Bischofsitz angenommen habe; und so soll es mich denn nicht wundern, wenn ich von beiden Partheien aufgerieben und nach vielem Schweiß und Arbeit vertrieben werde, damit sie, wenn nun keine Zwischenwand und kein Hinderniß mehr da ist, mit allem Feuer unter sich das Handgemenge beginnen können."

Indeß ist es wahrscheinlich, daß diese Rede Gregors mehr wirkte, als er selbst erwartete. Wenigstens hören wir weiter nichts von einem Zwist in der constantinopolitanischen Gemeinde, der sich auf jene Verhältnisse bezogen hätte, und wir haben eine Rede des Gregorius, welche eine friedliche Wiedervereinigung seiner Gemeinde feiert, und wahrscheinlich in diesen Zeitpunct gehört. [3])

---

1) Orat. XXII, 14. p. 423.

2) . . . *ὅσον δὲ εἰρηνικόν τε καὶ μέσον, ὑπ᾽ ἀμφοτέρων πάσχει κακῶς, ἢ καταφρονούμενον, ἢ καὶ πολεμούμενον.*

3) Orat. XXIII. p. 425. Zwar ist es von dieser Rede bezweifelt worden, ob sie gerade in die angegebene Zeit falle, oder vielleicht in eine frühere, etwa da Gregorius bei seines Vaters Lebzeiten das geistliche Amt in Nazianz antrat. Folgende Stelle (Orat. XXIII. 3 u. 4. p. 426.) scheint jedoch ziemlich deutlich für die erste Vermuthung zu sprechen: „Nicht über die Lehre von der Gottheit waren wir uneins, sondern blos über die gute Kirchenordnung, — freilich war es unrecht, auch darüber zu streiten, ich will es nicht leugnen — aber wenn wir als Menschen einmal fehlen mußten, so ist das unser Vergehen: wir hatten zu viel Vorliebe für einen Bischof und wir konnten von zwei Vortrefflichen nicht sogleich den Vorzüglichsten zur Wahl treffen, bis wir übereinkamen, beide gleicherweise zu verehren. Dieß ist unsere Schuld." Man vereinigte sich also dahin, beide als rechtmäßige Bischöfe anzuerkennen und zu ehren.

4. Gregors Predigten und Privatleben in Constantinopel.

Es scheint zweckmäßig, hier die Art und Weise der Wirksamkeit Gregors in Constantinopel im Allgemeinen zu betrachten, und sowohl seine Beredsamkeit in der Kürze zu würdigen, als einen Blick auf sein Leben zu werfen.

Als geistlicher Redner ist Gregor besonders wichtig. Bei seiner ganzen Bildung schwebte ihm der Zweck vor, Redner zu werden, und nächst dem Streben, ein guter Christ in Erkenntniß und Leben zu seyn, kannte Gregor kaum ein höheres Ziel, als ein guter und für christliche Wahrheit wirksamer Redner zu werden. Schon in früher Jugend ging er, weil die Schulen der Beredsamkeit dort vorzüglich blühten, nach Palästina. In Athen war Rhetorik neben Philosophie seine Hauptbeschäftigung, er sollte selbst Lehrer der Beredsamkeit werden, und, in sein Vaterland zurückgekehrt, mußte er sich sogleich in dieser Kunst zeigen. Das ganze Zeitalter achtete kaum irgend eine Kunst höher als Beredsamkeit, und Gregor legte als christlicher Lehrer noch einen besondern Werth darauf, vorzugsweise durch das Wort, durch die lebendige Rede zu wirken.[1]) Leider war aber auch das Jahrhundert Gregors das Zeitalter des Rhetorisirens, der Schönrednerei. An die Stelle der alterthümlichen Einfalt, wo im angemessensten und verständlichsten Ausdruck der klare Gedanke und das kräftige Gefühl sich aussprach, war eine Künstelei getreten, welche durch gesuchte Zierlichkeit, zusammengehäuften Pomp, überraschende Wendungen, witzige Gegensätze, ohrenkitzelnde Spielereien zu ersetzen bemüht war, was an Gediegenheit und Fülle der Gedanken und Empfindungen abging. Dieß finden wir bei den berühmtesten heidnischen Rhetoren des vierten Jahrhunderts, und Gregor, der ihr Schüler war, vermochte auch nicht, sich über dieses Rhetorisiren zur Einfalt wahrhaft christlicher Beredsamkeit zu erheben, so sehr er bisweilen über das Geschmückte und Theatralische christlicher Vorträge klagt.[2]) Es fehlte Gregor gewiß nicht an rednerischen Talenten; wir finden bei ihm Feuer und

---

1) S. oben pag. 34.

2) Orat. XXXVI, 2. p. 635. Carm. adv. Episc. V. 301. p. 31. ed. Tollii.

Ὁ νοῦς αἰνείτω, καὶ τόδ᾽ ἡμῖν ἀρκέσει.
Οὐδὲν τὸ κομψὸν, τοῖς θέλουσι δώσομεν.
Ῥίψον τὸ κάλλος, ὧν τὰ δόγματ᾽ ἀποστρέφῃ.
Ἐμφιλοσόφει τῇ εὐτελείᾳ τοῦ λόγου.
Ἡμῖν ἀρέσκεις, κἂν ἀπαιδεύτως λαλῇς.

Kraft, Raschheit und Gedrängtheit der Gedanken, Herzlichkeit und Wahrheit der Empfindung, oft heitere poetische Darstellung, bisweilen auch erhabenen Schwung, durchaus Reinheit des griechischen Ausdrucks und größtentheils eine edle Haltung der Sprache; aber daneben wird der Genuß seiner Reden auch nicht selten gestört durch breite Abschweifungen, bittere Sarkasmen, gesuchte Eleganz, falsche Pracht und Haschen nach witzigen Antithesen.[1] Zu prunkvoll und übertrieben im Lobe sind besonders seine Leichenreden, die uns ungleich wichtiger und anziehender wären, wenn sie die Menschen charakteristisch nach dem Leben schilderten, statt allgemeine Tugendbilder aufzustellen.[2] Indeß sind dieß größtentheils Fehler des Zeitalters, und Gregor zeigt in einzelnen Stellen und in ganzen Reden (z. B. in der auf die Maccabäer), daß er unter andern Bedingungen ein classischer Redner hätte werden können. Immer hatten die christlichen Redner dieser Zeit vor den heidnischen Rhetoren das voraus, daß der Inhalt ihrer Vorträge gewichtvoller und erhebender war, weil sie Gegenstände abhandelten, wovon die Zeit in ihren Tiefen bewegt war, wofür sie selbst mit Begeisterung erfüllt waren, während die heidnischen Redekünstler für einen abgestorbenen Cultus oder über andere Gegenstände sprachen, die weder das politische noch das menschliche Interesse in Anspruch nehmen konnten.

Wir finden bei den alten Kirchenlehrern im Allgemeinen zweierlei Arten von Redevorträgen, entweder freie Reden nach der Weise der heidnischen Rhetoren, nur andern Inhalts, oder Homilien, das heißt, populäre und praktische Erklärungen der heiligen Schrift, die sich nicht selten zusammenhängend über ganze Bücher derselben erstrecken. Der letzteren Art bedienten sich die ausgezeichnetsten Kirchenlehrer mit vorzüglich gutem Erfolge, und überall wo ein Prediger recht allgemein wohlthätig und segenvoll wirkte, da wirkte er als praktisch populärer Ausleger des Bibelwortes, als Verkündiger lebendiger Bibelwahrheit. Was in solchem Bestreben einen Johannes Chrysostomus groß und nachahmungswürdig, was unsern deutschen Kirchenvater Luther noch größer und nachahmungswürdiger machte, die einfache, historische, aber geistvoll lebendige Auslegung der heiligen Schrift, das finden wir leider bei Gregor, der auch hierin zu sehr die Redeform seiner heidnischen Lehrer befolgte, selten. Nur eine einzige Rede[3]) be=

---

1) z. B. Orat. I. p. 5. Orat. XXIX, 20. p. 538.

2) Man vergl. z. B. die Lobrede auf den Athanasius Orat. XXI, 1. p. 386 u. 4. p. 388.

3) Orat. XXXVII. p. 645—660. über Matth. XIX, 1.

sitzen wir von ihm, welche eine eigentliche Erklärung einer Bibelstelle enthält. Sonst sind seine Predigten freie Abhandlungen über einen dogmatischen Gegenstand, oder den Inhalt eines christlichen Festes, Gelegenheitsreden, Widerlegungen der Häretiker, Panegyriken und Invectiven, ohne daß dabei ein bestimmter Text zum Grunde gelegt und erklärt wäre, wiewohl nicht selten Bibelstellen eingeflochten sind. Eigentlich biblisch sind Gregors Predigten gewiß zu wenig; praktisch sind sie, wenigstens an vielen Stellen, auf eine sehr lobenswürdige Weise; populär sind sie nicht immer, waren es aber für Gregors Zuhörer, die mit den dogmatischen Bestimmungen über die Trinitätslehre, als Streitgegenstand, vertrauter und auf Erörterungen darüber sehr begierig waren, in einem weit höheren Grade, als sie es zu unserer Zeit seyn würden. An unsere homiletischen Regeln und Formen, an ein streng durchgeführtes Thema, logische Abtheilungen und Unterabtheilungen, wohlgeordnete Gleichförmigkeit der einzelnen Theile u. dgl. dürfen wir überhaupt bei den Predigten eines Gregorius, Basilius, Chrysostomus, Augustinus, eben so wenig denken, als bei denen eines Luther; auch giebt es nichts Unpassenderes, als solche Erscheinungen älterer Jahrhunderte aus ihren Verhältnissen herauszureißen und allein nach den Vorschriften, die unsere Zeit aufgestellt hat, zu beurtheilen. Eben in dieser Beziehung ist auch über den Umstand, daß die Trinitätslehre den Hauptinhalt der meisten Predigten Gregors bildet, noch folgendes zu bemerken.

In allen Vorträgen Gregors, vorzüglich in den zu Constantinopel gehaltenen,[1]) ist es eine Hauptabsicht des Redners, darzuthun, daß ein Gottwesen sey, daß aber dieses eine Gottwesen, ohne getrennt zu werden, in drei selbstständigen, durch besondere Eigenschaften sich unterscheidenden Subjecten oder Personen, Vater, Sohn und Geist, existire und darum eben sowohl als Einheit, wie als Dreiheit (Dreieinheit) bezeichnet werden könne und müsse. Er bekämpfte zu diesem Zweck diejenigen, welche die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater oder die vollkommene Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes leugneten, also besonders Eunomianer und Macedonianer, und führte den Streit gegen sie so scharfsinnig, gewandt und siegreich, daß ihm

1) Unter den Vorträgen Gregors zur Begründung der Trinitätslehre sind bekanntlich die fünf sogenannten theologischen Reden die berühmtesten. Orat. XXVII — XXXI. p. 487 — 577. bei den Benedict. Das Wesentliche ihres dogmatischen Inhaltes und die Hauptpuncte der Trinitätslehre Gregors werden in dem Abschnitt von seinen Lehrmeinungen dargestellt werden.

vorzugsweise deßhalb der Name des Theologen[1]) oder des Vertheidigers der Gottheit des Logos zu Theil wurde. Nun kann man zwar dabei nicht blos erinnern, daß Gregor seine Dreieinheitslehre nicht sowohl auf biblische Beweise, als auf traditionelle und philosophische stützt, sondern vornehmlich auch, daß durch die spitzfindige oft wiederholte Ausführung dieser Lehre der Mittheilung aller der beseligenden Lehren des Evangeliums, namentlich des thätigen Christenthums allzuviel Raum entzogen, und dogmatische Streitsucht mehr, als christlich liebevoller Friedenssinn genährt wurde; allein man darf dabei nie vergessen, daß in der Trinitätslehre die große Streitfrage lag, welche das ganze 4te Jahrhundert hindurch alle Classen der christlichen Gesellschaft in Bewegung setzte, daß Constantinopel einer der Hauptkampfplätze war, daß es sich eben in jenen Jahren entscheiden mußte, welcher Lehrbegriff siegen sollte, und daß Gregor als gebildeter Theologe und berühmter Redner ausdrücklich dazu berufen war, um der Kampfführer der Nicänischgesinnten zu seyn. Ohne Gregors und einiger anderer Lehrer festen Kampf hätten die antinicänischen Partheien vielleicht gesiegt — und sollen wir das wünschen? ist der Arianismus biblischer oder wohl gar philosophischer, als der athanasianische Lehrbegriff? Zeigten sich die Arianer, als sie unter Valens herrschten, als bessere praktische Christen? Wird nicht auch der, welcher in der nicänischen Lehrart keine ganz treue Auffassung der Bibellehre findet, zugeben müssen, daß sie als dogmatische Theorie dem Arianismus vorzuziehen sey?

Und zugleich ist dabei nicht zu übersehen, daß Gregor eben sowohl fast in jeder Rede das thätige Christenthum predigt, und

---

1) Gregor. Presbyt. in vita Greg. p. 149. *Ἐν δὲ δογμάτων ὕψει, καὶ θεολογίᾳ, τοσοῦτον αὐτῷ τὸ περιὸν τῆς δυνάμεως, ὥστε πολλῶν κατὰ τοὺς χρόνους θεολογησάντων ἀνδρῶν ἐπὶ σοφίᾳ γνωρίμων μόνον τοῦτον μετὰ τὸν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην θεολόγον ὀνομασθῆναι.* Der Ausdruck Theologe als Beiname des Evangelisten Johannes und des Gregorius von Nazianz hat nicht die weite Bedeutung, die wir jetzt dem Worte beilegen, sondern es bezeichnet einen solchen, der die Gottheit Christi oder des Logos (*θεολογία* im engsten Sinne) kräftig lehrt und vertheidigt. Es ist in derselben Bedeutung genommen, worin man sagt *θεολογεῖν Χριστὸν*, die Gottheit Christi lehren. S. Suiceri Thesaur. eccles. s. v. *θεολογεῖν, θεολογία, θεολόγος*. t. 1. p. 1355—1360. Bei Gregor selbst kommt die Bezeichnung Theologe häufig in dem weiteren, bei uns gewöhnlichen, Sinne vor, z. B. Orat. XXVII, 1. p. 495. XXX, 17. p. 552 XX, 12. p. 383. Auch weisere Heiden nennt Gregor *Ἑλλήνων οἱ θεολογικώτεροι*. Orat. XXXI, 5. p. 558. Wann Gregor den Beinamen des Theologen erhalten habe, läßt sich nicht ganz genau bestimmen. Zuerst kommt er in der Rede eines unbekannten Verfassers, welche sich unter den Werken des Chrysostomus befindet, vor. Chrysost. Opp. t. VI. Orat. LI. p. 401.

daß es doch eigentlich der tiefer liegende Hauptzweck seiner Vorträge war, nicht sowohl den Verstand seiner Zuhörer für eine bestimmte Vorstellung vom Wesen Gottes, als vielmehr ihre Herzen für die Liebe Gottes und für ein göttliches Leben zu gewinnen. „Männlich und stark will ich sprechen, sagt er, [1]) damit ihr besser werdet, damit ihr vom Fleischlichen zum Geistlichen umgewandelt, damit ihr auf die rechte Weise erhoben werdet in eurem Sinne.“

Gregorius wurde von Vielen und mit Beifall gehört, Leute von allen Classen und Gesinnungen, seine christlichen Widersacher sowohl als Heiden drängten sich zu seinen Vorträgen. [2]) Manche wurden durch den Inhalt seiner Predigten angezogen, manche durch die schöne Form [3]) der Rede. Laute Zeichen des Beifalls, wie sie damals jedem ernsten Geistlichen zum Verdruß in Constantinopel und anderwärts Sitte waren, [4]) begleiteten oft die Vorträge des Gregorius, und gewöhnlich fanden sich in der Versammlung mehrere Personen, die sie versteckt oder auch öffentlich nachschrieben, [5]) eine Gewohnheit, deren in dem Leben mehrerer

---

1) Orat. XIX, 4. p. 365.

2) Carmen de vita s. V. 1126. p. 18.

Τοῖς δ᾽ ἦν λόγος τὶς τῶν ἐμῶν ἴσως λόγων,
Οἳ δ᾽ ὡς ἀθλητῇ καρτερῷ προςέτρεχον,
Οἳ δ᾽ ὡς ἑαυτῶν ἔργον εἶχον ἀσμένως.

In diesen drei Zeilen schildert Gregor drei Classen seiner Zuhörer; die einen besuchten ihn um seiner Beredsamkeit willen, die andern als feurigen Kämpfer für die orthodoxe Lehre, die dritten, weil sie zu seiner Berufung beigetragen hatten, und ihn als ihr Werk betrachteten.

3) Gelegenheitlich sey hier bemerkt, daß die Cappadocier sonst nicht im Rufe einer guten griechischen Aussprache standen. Philostratus sagt in dieser Beziehung von dem Sophisten Pausanias: *ἀπήγγειλε δ᾽ αὐτὰ παχείᾳ τῇ γλώττῃ, καὶ ὡς Καππαδόκαις σύνηθες, ξυγκρούων μὲν τὰ σύμφωνα τῶν στοιχείων, συστέλλων δὲ τὰ μηκυνόμενα, καὶ μηκύνων τὰ βραχέα. ὅθεν ἐκάλουν αὐτὸν οἱ πολλοὶ μάγειρον, πολυτελῆ ὄψα πονηρῶς ἀρτύοντα.* De vitis Sophistar. II, 13. p. 594. Olear. Von Eunomius, der auch Cappadocier war, bemerkt sein Verehrer Philostorgius, obwohl er dessen Beredsamkeit ungemein rühmt, daß er gestammelt habe. Philostorg. hist. eccl. X, 6.

4) S. Neanders Chrysostomus Th. 1. S. 177 und 327. Augusti's Denkwürdigkeiten Bd. 6. S. 344 ff. *F. B. Ferrarius* de veterum acclamationibus et plausu L. V. cap. 2. p. 229. edit. Mediolan. Wie häufig Gregor solche Zeichen des Beifalls erhielt, geht besonders aus einer Stelle des Hieronymus hervor, wo dieser seinen Lehrer sagen läßt: Docebo te super hac re in ecclesia: in qua mihi *omni populo acclamante* cogeris invitus scire; quod nescis. Hieron. Epist. LII. t. 1. p. 261.

5) Orat. XLII, 26. p. 767. . . . *χαίρετε τῶν ἐμῶν λόγων ἐρασταὶ, καὶ δρόμοι, καὶ συνδρομαὶ, καὶ γραφίδες φανεραί καὶ λανθάνουσαι.* Vergl. *Binghami* Origg. eccles. t. VI. p. 197. und Augusti's

großen Kirchenlehrer, z. B. des Origenes, Chrysostomus, Augustinus u. a., Erwähnung geschieht. Gregorius selbst giebt uns, einen Traum fingirend, das Gemälde einer Versammlung in seiner Auferstehungskirche.[1] „Süßer Schlaf umfing mich, da stellte mir ein Traum meine Anastasia, den Gegenstand meiner täglichen Sehnsucht, vor die Seele. Auf hohem Stuhle (dem Bischofsthron), so kam es mir vor, saß ich, doch nicht hohen Sinnes, denn nicht einmal im Traume wandelte mich Uebermuth an; etwas tiefer saßen mir zu beiden Seiten die Aeltesten, die Führer der Heerde, die auserwählte Männerschaar. Dann standen in weißstrahlenden Gewändern die dienenden Helfer, ein Bild engelgleichen Schmuckes.[2] Das Volk aber reihte sich schaarenweis, wie Bienen, um die Kanzel[3] und kämpfte um näheren Zutritt; ein Theil mühte sich ab an den heiligen Pforten, um mit den Ohren sowohl als den Füßen sich näher herbeizudrängen. Andere eilten von den Märkten und den Straßen zu meinen Reden. Von den Emporbühnen aber neigten heilige Jungfrauen und edle Frauen ein sittsames Ohr." Dann beschreibt Gregorius, wie seine Zuhörer, verschieden an Bildung, theils eine einfache, leicht verständliche Rede, theils eine schwerere, die in tiefere Untersuchungen einginge, erwartet hätten, er aber, immer mit kräftiger Stimme und feuriger Seele die Dreieinigkeit verkündet, und alle Gegner dieser Lehre bekämpft habe, und schildert zum Schluß den Eindruck, welchen seine Worte auf die Zuhörer gewöhnlich gemacht hätten, wie die einen, stürmisch bewegt, zum Beifall

---

Denkwürdigkeiten Bd. 6. p. 351., wo noch mehreres hierher Gehörige bemerkt ist. Indeß möchte ich dem zuletzt genannten verehrungswürdigen Gelehrten nicht beistimmen, wenn er die *γραφίδες φανεραί* auf officielle Schreiber bezieht, die mit Gregors Vorwissen nachschrieben; da nicht einzusehen ist, zu welchem Zweck officielle, d. h. besonders angeordnete, Schreiber gedient haben sollten. Gregor hatte gewiß seine Predigten vorher sorgfältig aufgezeichnet und hielt sie nicht, wie es allerdings auch von andern ausgezeichneten Predigern jener Zeit geschah, aus dem Stegreif. Ich beziehe die Ausdrücke überhaupt nur auf solche, die für ihre eigenen Privatzwecke, aber entweder offener, oder verdeckter nachschrieben. Zu bemerken ist noch, daß Gregors Reden nicht blos nachgeschrieben, sondern auch während seines Lebens schon selbst von angesehenen Personen abgeschrieben wurden. Orat. XXIX, 12. p. 371. redet Gregor einen kaiserlichen Finanzbeamten (*φόρων ἀπογραφεύς*) so an: *ἀπόγραφε, μὴ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐπιμελῶς, ὧν οὐδὲν, ἢ μικρὸν τὸ κέρδος, ἢ εἰς ἀκοῆς χάριν καὶ ἡδονὴν, ἀλλὰ τὸν ἐμὸν λαὸν ὁσίως καὶ φιλανθρώπως.*

1) Carmen IX. Insomnium de Anastasiae templo p. 78. V. 1 sqq.

2) Vergl. Constitut. Apostol. II, 57. 58. t. 1. p. 266. edit. Cotel.-Cleric.

3) Orat. XLII, 26. p. 767. sagt Gregor von seiner Kanzel: *καὶ η βιαζομένη κιγκλὶς, αὕτη τοῖς περὶ τὸν λόγον ὠθιζομένοις.*

hingerissen worden wären, die anderen, in stilles Nachdenken versunken, die inneren Kämpfe ihres Geistes verborgen hätten, wieder andere zum Widerspruch gereizt worden wären, so daß die Versammlung im Ganzen den Eindruck eines stürmischen Meeres dargeboten hätte, während doch alle, selbst die leidenschaftlich aufgeregten, durch die schöne Rede wieder versöhnt waren.

Es geht aus den Aeußerungen des Gregorius, vornehmlich aber aus den Thatsachen selbst hervor, daß durch Gregors Vorträge viele in ihrem Glauben an das nicänische Bekenntniß befestigt, viele Andersdenkende dafür gewonnen wurden. Mag zu der großen Umwälzung, die in jenen Jahren in dieser Beziehung unter den Bewohnern Constantinopels vorging, auch der Umstand vieles, ja das meiste, beigetragen haben, daß sich Theodosius den Orthodoxen günstig zeigte, ein bedeutender Theil der Veränderung wurde immer auch durch die schönen, dialectisch kräftigen, feurigen und von wahrer Begeisterung durchwehten Reden des Gregorius hervorgebracht. Dazu wirkte er aber nicht blos durch seine Reden, sondern auch durch sein Leben, welches die Gemüther anzog, während seine feinen Entwickelungen den Verstand zu überzeugen suchten. Wenn seine Rede auch im Kampf wider seine Gegner bisweilen streng und hart und bitter wurde, so war sein Sinn im Leben wieder desto milder, wohlthätiger und duldender, und es war das Ziel seines begeisterten Strebens, seine zum Theil erbitterten Gegner durch Liebe nicht sich, sondern dem Glauben, wovon seine ganze Seele erfüllt war, zu gewinnen.[1]) Daraus floß seine wahrhaft christliche Handlungsweise während der Verfolgungen, die er besonders in der ersten Zeit seines Aufenthaltes in Constantinopel zu erdulden hatte. Auch das Privatleben des Gregorius in Constantinopel war geeignet, Zuneigung, vorzüglich aber Achtung, ja Ehrerbietung für ihn einzuflößen. Ohne zurückstoßend und menschenfeindlich zu seyn, war er äußerst strenge und zurückgezogen und behauptete die Würde, welche ein enthaltsam einfaches, ganz dem Unsichtbaren zugewendetes gottgeweihtes Leben verleiht. Er lebte einsam, mied Oeffentlichkeit und drängte sich nie in die Gesellschaft der Großen oder des Hofes;[2]) übte also hierin was Julian, der wohl wußte, was dem Priester Ansehen gebe, von seinen heidnischen Priestern selbst mit Strenge verlangte.[3]) Der Tisch Gregors war so einfach, seine Kleidung so aufs Nothwendige beschränkt, sein Umgang so

---

1) Carmen de vita s. V. 1415 sqq. p. 22.
2) Carmen de vita s. V. 1424 sqq. p. 23.
3) Julian. Epist. 49. p. 431. Fragment. p. 302.

ungeschmückt, seine ganze Erscheinung so unscheinbar, so abstechend gegen den leider! schon so prunkvollen Aufzug mancher üppigen Prälaten der damaligen Zeit, daß man ihm selbst den Vorwurf eines rohen, ungebildeten, bäurischen Wesens in dem feinen, glänzenden Constantinopel machte, ein Vorwurf, welcher auf die zurückfiel, die den edlen Geist in der geringen Hülle verkannten.

Er schildert uns diese Verhältnisse selbst in einer Stelle seiner Abschiedsrede,[1]) die auch darum merkwürdig ist, weil sie sehr bezeichnende strafende Nebenblicke auf die damalige Ueppigkeit vornehmer Geistlichen enthält: „Man hat mir — beginnt Gregorius ironisch — meinen reichbesetzten Tisch, meine prachtvolle Kleidung, meine öffentlichen Aufzüge, mein stolzes Betragen gegen die Begegnenden vorgeworfen; freilich wußte ich nicht, daß ich mit den ersten Staatsbeamten und vornehmsten Generalen, die nicht wissen, wie sie ihr Geld verschleudern sollen, wetteifern, und daß ich meinen Leib abquälen müßte, um die Güter, die den Armen gehören, zu verschwelgen, so daß das Nothdürftige zum Ueberflüssigen angewendet, und der Altar selbst durch unsere Völlerei entweiht würde; ich wußte nicht, daß ich eigentlich, von glänzenden Pferden gezogen, in prachtvollem Wagen einherfahren, und von einer Schaar von Schmeichlern umgeben seyn müßte, daß alle schon von weitem meine Ankunft bemerken, und auf die Seite treten oder zurückweichen müßten, wie vor einem wilden Thiere. War dieß unrecht von mir, so ist es geschehen, und ihr mögt es mir nachsehen. Wählt einen andern Vorsteher, der der Menge gefällt, laßt mir meine Einsamkeit, mein bäurisches Wesen, meinen Gott, dem ich allein auch mit meiner dürftigen Einfachheit gefallen will."

Aus dem Bisherigen ergiebt sich, daß Gregorius ganz der Mann war, dessen die Kirche damals in Constantinopel bedurfte; er hatte die Beredsamkeit, die alle fesselte, die wissenschaftliche Bildung, welche geistig zu beschäftigen und gründlich zu überzeugen vermochte, die Strenge, die Achtung gebot, gepaart mit einer Milde, welche die Herzen gewann, und den rastlosen Feuereifer, der alle hinriß. So sammelte, vereinigte, befestigte er seine kleine Gemeinde, hauchte ihr einen neuen Geist des Friedens unter sich, des standhaften Muthes nach außen ein, wies sie von dogmatischer Streitsucht auf Selbsterkenntniß und lebensthätiges Christenthum hin, und vertheidigte zugleich mit dem Scharfsinn des geübtesten Dialectikers die gemeinsame Glaubens-

---

1) Orat. XLII. 24. p. 765. Womit zu vergleichen Orat. XXVI. 6. p. 639.

lehre; so duldete und kämpfte er muthig, und als der Tag des Sieges herannahte, benutzte er denselben, ohne übermüthig und verfolgungssüchtig zu werden, ohne sich von dem unsichtbaren Helfer zu der sichtbar mächtigen Retterhand, von dem himmlischen Lebensquell zu dem Spender irdischen Ansehens, Besitzes und Genusses hinüber ziehen zu lassen.

5. Ruhm des Gregorius. Hieronymus wird sein Schüler. Sein Verhältniß zu dem Philosophen Maximus.

Die öffentliche Wirksamkeit des Gregorius zu Constantinopel und sein häusliches Leben waren von der Art, daß sie allerdings rühmliche Anerkennung verdienten, und gerade von Constantinopel aus, als dem Mittelpuncte des Reichs und dem Vereinigungsplatze des Morgen- und Abendlandes, konnte und mußte sich sein Ruhm am leichtesten nach allen Gegenden hin verbreiten. Wir müssen es daher sehr natürlich finden, wenn ungefähr gleichzeitige Schriftsteller, wie Ruffinus,[1]) Ambrosius und andere, die morgenländischen gar nicht zu erwähnen, mit großer Auszeichnung vom Gregorius sprechen, oder wenn jüngere Theologen sich an ihn anschlossen, um sich an seinen Vorträgen und an seinem Umgange heranzubilden, wie es damals bei dem sehr fühlbaren Mangel an theologischen Bildungsanstalten, vorzüglich im Abendlande, für jüngere Männer Bedürfniß war, sich einen ausgezeichneten älteren Kirchenlehrer vorzugsweise als Führer zu wählen; eine Erscheinung, die wir auch in der Geschichte anderer Wissenschaften und Künste wiederfinden, so lange dieselben noch gewissermaßen im Naturzustande sich befinden und keine geregelten Schulen, Akademien, oder wie man es nennen mag, sich gebildet haben. Wie um einen großen Maler des fünfzehnten und sechzehnten

1) Ruffinus hatte auch Schriften des Gregorius ins Lateinische übersetzt. Hieronymus advers. Ruffin. lib. 1. tom. II.; p. 486. — cur scribere aliqua ausus sis, et virum disertissimum Gregorium pari eloquii splendore *transferre*. Derselbe Ruffinus spricht in der Vorrede zu den von ihm übersetzten Reden des Gregorius ein Urtheil über diesen Mann aus, welches fast an abgöttische Verehrung grenzt. Er nennt den Gregorius vis per omnia incomparabilis und sagt unter andern von ihm: Id obtinuit apud Dominum et ecclesias Dei meriti, ut quicunque ausus fuerit, doctrina ejus in aliquo refragari, ex hoc ipso, quia ipse magis sit hereticus arguatur. Manifestum namque indicium est, non esse rectae fidei hominem, qui in fide Gregorio non concordat. Freilich eine traurige Verirrung, wenn ein Mensch mit seinen Lehrmeinungen als Maßstab des wahren Glaubens angesehen wird!

Jahrhunderts, so sammelten sich damals um einen berühmten Theologen ältere und jüngere Lehrlinge. Zwar haben wir eigentlich nur von zwei Schülern bestimmtere Nachricht, welche Gregors Umgang in Constantinopel genossen, aber unter diesen ist einer, der viele andere aufwiegt, Hieronymus, der gelehrteste unter allen abendländischen Vätern. Damals schon seinem fünfzigsten Jahre sich nähernd, reiste Hieronymus, durch Gregors Ruf angezogen, aus Syrien nach Constantinopel, um nicht blos seine öffentlichen Vorträge zu hören, sondern vorzüglich auch seines häuslichen Unterrichts in der Schrifterklärung zu genießen. Der Lehrer war nicht viel älter, als der Schüler; und der Schüler selbst schon als Gelehrter berühmt; gleichwohl spricht Hieronymus nicht anders als mit der größten Ehrerbietung von Gregorius. An mehreren Stellen seiner Schriften nennt er ihn mit dankbarer Erinnerung seinen Lehrer und Katechisten [1]) und bemerkt namentlich, daß er von ihm in der Schriftauslegung viel gelernt habe,[2]) ja er ist ganz besonders stolz [3]) auf diesen beredten Meister. Doch erzählt er uns auch eine Anecdote, [4]) die darauf hindeutet, daß Gregorius bei der Erklärung der heiligen Schriften nicht überall so ganz einfach die Gründe sprechen ließ, sondern auch wohl auf eine falsche Weise Beredsamkeit anwandte, mehr zur Ueberredung, als zur Ueberzeugung. Als nämlich einst Hieronymus seinen Lehrer fragte: wie ein schwieriger Ausdruck beim Lucas zu verstehen sey? verwies ihn dieser auf die Erklärung, die er davon in der Kirche geben würde, hinzufügend: „da wirst du durch den Beifall des ganzen Volkes gezwungen werden, zu verstehen, was du jetzt nicht verstehst: oder wenn du allein nicht beistimmst, so wirst du allein von allen der Thorheit bezüchtigt werden."

---

1) Advers. Iovinianum lib. 1. tom II. p. 260. Et *praeceptor* meus Gregorius *Nazanzenus* (so pflegt Hieronymus zu schreiben) virginitatem et nuptias disserens, graecis versibus explicavit. — Epist. L. ad Domnionem tom. 1. p. 235. Gregorium Nazanzenum et Didymum in scripturis sanctis *catechistas* habui.

2) De viris illustribb. cap. CXVII. Gregorius, vir eloquentissimus, praeceptor meus, quo scripturas explanante didici. Vergl. Commentar. in Jesai. cap. VI.

3) Contra Ruffinum lib. 1. tom. II. p. 469. Numquid in illa epistola Gregorium, virum eloquentissimum non potui nominare? *Quis apud Latinos par sui est?* quo ego magistro glorior et exsulto.

4) Epist. LII. ad Nepotianum tom. 1. p. 261. Nicht ganz mit Unrecht fügt Hieronymus die, nur etwas hart ausgedrückte, Bemerkung hinzu: nihil tam facile, quam vilem plebeculam et indoctam concionem linguae volubilitate decipere, quae quidquid non intelligit, plus miratur.

Außerdem führt uns Hieronymus noch eine Bemerkung seines Meisters an, welche dieser zu der Stelle des Epheserbriefes, [1]) wo der Apostel in dem wahren Verhältnisse des Mannes zu seiner Frau ein Abbild des Verhältnisses zwischen Christus und seiner Kirche findet, zu machen pflegte. Die Bemerkung bezieht sich besonders auf die Worte des Apostels: „dieses Geheimniß ist groß" — und ist folgende: [2]) „Siehe wie groß das Geheimniß dieses Abschnittes sey, so daß der Apostel, indem er es auf Christum und die Kirche bezieht, versichert, er habe es noch nicht so ausgedrückt, wie es die Würde des Zeugnisses verlange: aber wie er es auch gesagt haben mag, so weiß ich, daß die Stelle voll unaussprechlicher Geheimnisse ist, und eine göttliche Seele bei dem Ausleger verlangt. Ich aber, nach der Beschränktheit meines Geistes, glaube eben, daß es von Christo und der Kirche zu verstehen sey: nicht als ob es noch etwas Höheres gäbe, als Christus und die Kirche, sondern weil es schwierig ist, alles was von Adam und Eva gesagt wird, von Christus und der Kirche zu erklären." Eine Aeußerung, die zwar zu erkennen giebt, daß Gregorius den Sinn des Apostels in jener Stelle nicht richtig faßte und sein Gleichniß zu weit ausdehnte, die uns aber zugleich auch wieder einen Beweis liefert, mit welcher Ehrerbietung er die heiligen Schriften behandelte, und welches Gewicht er darauf legte, daß der Erklärer heiliger Schriften auch von einem dem Geiste ihrer Urheber verwandten heiligen Sinn beseelt sey.

Näheres wissen wir von dem Verhältnisse des Hieronymus zu seinem Lehrer nicht. [3]) Indeß ist wahrscheinlich, daß er unter der Führung des Gregorius besonders jene Verehrung für den Origenes faßte, die er in seiner früheren Laufbahn zeigte, und später, durch ein Gespenst von Orthodoxie geschreckt, auf eine so

1) Cap. V., 32.

2) Commentar. in epist. ad Ephesios. lib. III. tom. VII. p. 661. Gregorius Nazanzenus, vir valde eloquens, et in scripturis apprime eruditus, cum de hoc mecum tractaret loco, solebat dicere: vide, quantum istius capituli sacramentum sit, ut Apostolus in Christo illud, et in ecclesia interpretans, non se ita asserat, ut testimonii postulabat dignitas, expressisse: sed quomodo dixerit, scio, quia locus iste ineffabilibus plenus sit sacramentis, et *divinum cor quaerat interpretis.* etc.

3) Der Aufenthalt des Hieronymus bei Gregor mag ein bis zwei Jahre gedauert haben. Er kam zu ihm im J. 379 oder 380, und blieb in Constantinopel vermuthlich, bis sich Gregor selbst von da entfernte. Denn als Gregor von Nyssa im Jahre 381 zur Synode nach Constantinopel kam, hörte ihn Hieronymus noch seine Bücher gegen Eunomius vorlesen. Hieron. de vir. illustr. cap. CXXVIII.

tadelnswerthe Art verleugnete, und daß Gregorius wohl besonders dazu beitrug, dem Hieronymus eine Neigung zur allegorischen Auslegung einzuflößen, welche seine in so mancher Beziehung großen Eigenschaften als Bibelerklärer verdunkelte. Zugleich faßte er vermuthlich im Umgang mit Gregor eine noch größere Vorliebe für griechische Kirchenlehrer, und erlangte eine noch freiere Fertigkeit in der Kenntniß des Griechischen, [1]) wurde also auch fähiger, die von ihm besonders verehrten griechischen Lehrer durch Uebersetzungen für die Abendländer zugänglicher zu machen. Ein anderer Schüler Gregors war Evagrius aus dem Pontus, der ebenfalls hauptsächlich in der Kenntniß der heiligen Schrift und in der Philosophie von ihm unterrichtet worden seyn soll. Er war Gregors Archidiakon in Constantinopel, und begab sich sodann nach sonderbaren Schicksalen in die Einsamkeit der nitrischen Wüste, wo er sich außer seiner Gelehrsamkeit und Beredsamkeit vorzüglich als Anhänger origenianischer Lehren auszeichnete. [2]) Zum Verehrer des Origenes hatte ihn ohne Zweifel der Unterricht Gregors gemacht. Nur hielt sich Evagrius dabei nicht in den Schranken, die sein Lehrer beobachtete, welcher nur ein gemäßigter Verehrer jenes großen philosophischen Theologen war, ohne alle Meinungen desselben zu billigen.

Eine Erfahrung ganz anderer Art, als mit seinem dankbaren Schüler Hieronymus, machte Gregor mit einem Mann, den er gleichfalls seines näheren Vertrauens, aber nur etwas zu gutmüthig und unbedachtsam, würdigte, mit einem angeblichen Philosophen, Namens Maximus. Dieser Mann, schon durch sein Aeußeres auffallend, kam, als Gregor noch nicht lange in Constantinopel war, in diese Stadt. Der Klasse geistlicher Abentheurer, deren es damals nicht wenige gab, angehörend, vereinigte dieser ränkevolle Mensch das Rauhe und Gemeine eines Cynikers, so wie die scheinbare Erhabenheit eines christlichen Asceten, mit manchem äußeren Schmuck, der so recht die Bequemung zur Welteitelkeit verrieth. [3]) So hatte er, um nur eines zu erwähnen, sein schlichtes schwarzes Haar nach modischer Art goldblond gefärbt, und ließ es in langen künstlichen Locken über seine Schultern hängen; trug aber doch dabei den groben Philo-

---

1) Die Unterhaltung zwischen Gregorius und Hieronymus wurde griechisch geführt, denn Gregorius verstand nicht lateinisch.

2) Sozom. hist. eccl. VI, 30.

3) Greg. Orat. XXV. an vielen Orten; bes. Carm. de vita s. V. 754 seqq. p. 12., wo eine weitläufige Schilderung des Maximus gegeben ist.

sophenmantel, den sich auch die älteren christlichen Asceten angeeignet hatten, und einen derben cynischen Stock. Er war in Alexandrien geboren, aus einer Familie, die nach seiner Aussage Märtyrer unter ihre Mitglieder zählte; ja er selbst rühmte sich, den wahren Glauben unter schweren Leiden bekannt zu haben. Was ihn nach Constantinopel trieb, ist nicht genau bekannt; dürfen wir einem gereizten Gegner glauben, so war es der Hunger,[1]) womit sich wahrscheinlich ein eben so starker Ehrgeiz verband.

Als Maximus zuerst nach Constantinopel kam, nahm er den Gregorius im höchsten Grade für sich ein. Er wußte zu heucheln und sich in die Charactere zu fügen. Bald mit Gregor bekannt, stellte er sich diesem dar als den muthvollsten und eifrigsten Verfechter des nicänischen Bekenntnisses, der um seiner Orthodoxie willen sehr vieles habe leiden müssen,[2]) verfehlte aber auch nicht, Gregors Predigten fleißig zu besuchen und aufs Höchste zu preisen.[3]) Gregor, voll gutmüthiger Zutraulichkeit und ohne schnell durchblickende Menschenkenntniß, die er sich bei seiner Zurückgezogenheit nicht hatte erwerben können, gab sich dem Fremdling, den er für einen trefflichen und frommen Mann hielt, ganz offen hin, nahm ihn in sein Haus, an seinen Tisch auf, zog ihn als Freund in den wichtigsten Angelegenheiten zu Rath[4]) und ließ sich sogar, aus übergroßer Liebe zu ihm, die Schwachheit zu Schulden kommen, eine öffentliche Lobrede auf ihn zu halten.[5])

---

1) Gregor. Carm. de vita s. V. 777. p. 13.

2) Indeß soll doch seine Rechtgläubigkeit nicht über allen Tadel erhaben gewesen seyn. Er wird des Apollinarismus beschuldigt. Theodoret. V, 8.

3) Carmen de vita s. V. 814. p. 13. bemerkt Gregor selbst ganz offenherzig, wie dieser Maximus ihm seine Predigten gelobt habe:
Καὶ τῶν ἐμῶν πρόθυμος αἰνέτης λόγων.

4) Carm. de vita s. V. 809. p. 13.

5) Orat. XXV. p. 454. Diese Rede führt zwar allgemein die Ueberschrift, auf den Philosophen Hero; allein es läßt sich nach der Angabe des Hieronymus, der hiervon genau unterrichtet seyn konnte, und die Bemerkung, die nicht zum Vortheil seines Lehrers gereichte, gewiß nicht gemacht haben würde, wäre sie nicht zuverlässig gewesen, kaum daran zweifeln, daß dieser Hero mit Maximus dieselbe Person war. Hieronym. de vir. illustr. cap. CXVII. zählt unter den Schriften Gregors auf: Laudes *Maximi* philosophi, post exilium reversi; quem *falso nomine* quidam *Heronis* superscripserunt; quia est et alius liber vituperationem ejusdem Maximi continens, *quasi non licuerit eumdem et laudare et vituperare pro tempore.* Hiernach scheint es, als ob die Ueberschrift mit dem Namen Hero ganz erdichtet wäre. Möglich wäre es jedoch auch, daß derselbe Mann zwei Namen, den lateinischen Maximus und den griechischen Hero getragen hätte. Auf jeden Fall ist aber Hieronymus Zeugniß über

Aber bald wurde der zutrauliche Gregorius durch die bitterste Erfahrung aus seiner Täuschung gerissen. Der Heuchler warf die Larve weg, der einfach demüthige erschien als ein Mann von unbegrenzter Herrschbegierde und Ränkesucht. Es zeigte sich, daß Maximus nichts Geringeres im Sinn hatte, als seinen Gönner und Wohlthäter zu stürzen, und sich selbst an dessen Stelle auf den Bischofstuhl zu setzen. Bei dieser Unternehmung war ein Presbyter der Gemeinde Gregors mit Maximus verbündet. Dieser Presbyter, den Gregorius einen Barbaren nicht blos seiner Herkunft, sondern auch seinem Sinne nach nennt,[1]) scheint an der Spitze der Aeltesten unmittelbar nach dem Bischof gestanden zu haben, und war dem Gregorius, ohne je von ihm beleidigt zu seyn, wahrscheinlich aus Neid sehr abhold. Außerdem hatte Maximus einen noch mächtigeren auswärtigen Bundesgenossen, Petrus, Bischof von Alexandrien, der zwar unsern Gregorius bei dessen Ankunft in Constantinopel schriftlich als rechtmäßigen Vorsteher der Gemeinde begrüßt,[2]) jetzt aber seinen Sinn zum Nachtheile Gregors geändert hatte. Es wird nicht berichtet, aus welchen Ursachen; höchstwahrscheinlich aber lag Eifersucht des alexandrinischen Bischofs auf den constantinopolitanischen zum Grunde, und Petrus wollte einen Mann auf den Bischofstuhl der Hauptstadt befördern, durch den er auch dieses Bisthum beherrschen konnte. Vielleicht wirkte auch die meletianische Spaltung auf diese Verhältnisse ein, da die Alexandriner auf der Seite des Paulinus standen, Gregorius aber ein Freund des Meletius war. Auf keinen Fall bedarf es, um das Betragen des Petrus erklärlich zu finden, der Vermuthung des Gregorius Presbyter,[3]) daß der alexandrinische Bischof von Maximus durch Geld gewonnen worden sey, wozu wohl, anfänglich wenigstens, von Maximus Seite nicht einmal die Möglichkeit vorhanden war.

---

die Identität der Person um so unverwerflicher, da es auch durch innere Gründe vollkommen bestätigt wird. Es hat kein Interesse, aus dieser Lobrede mehreres mitzutheilen. Nur dieß will ich bemerken: der Philosoph Maximus hörte das ausschweifende Lob in Gegenwart einer großen Menge Zuhörer ruhig an, und Gregorius selbst sagt: „Auch darin beweist der Mann seinen philosophischen Sinn, daß er sich loben läßt, und den Ruhm geduldig erträgt; denn nicht, um ihm gefällig zu seyn, will ich ihn loben — wir kennen die Gleichgültigkeit des Philosophen gegen den Ruhm — sondern um uns selbst dadurch zu nützen. Das Lob soll Nacheiferung in der Tugend erwecken."

1) Carm. de vita s. V. 825 p. 13.

2) Carm. de vita s. V. 958. p. 14.

3) Vita Gregor. p. 146.

Durch die Verbindung mit Petrus von Alexandrien geschah nun folgendes zu Gunsten des Maximus. Es kamen zuerst sieben Männer, deren Namen uns Gregor nennt, Ammon, Apammon, Harpokras, Stippas, Rhodon, Anubis, Hermanubis,[1]) Schiffsleute, die um geringen Preis zu Gebote standen, aus Aegypten nach Constantinopel, um die Lage der Dinge auszukundschaften. Ihnen folgten diejenigen, welche sie als Späher ausgesandt hatten, einige alexandrinische Geistliche, um die Absichten des Maximus thätig zu unterstützen. Ein Zufall begünstigte das Unternehmen.[2]) Gerade damals kam ein Presbyter von Thasos mit einer ansehnlichen Geldsumme nach Constantinopel, um prokonesische Marmortafeln zur Ausschmückung einer Kirche zu kaufen; diesem wußte Maximus wahrscheinlich durch Eröffnung glänzender Aussichten das Geld abzuschmeicheln. Nachdem durch dasselbe ein feiler Haufen, der sich vorher oft in das Lob Gregors ergossen hatte, gewonnen war,[3]) begab sich Maximus in einer Nacht, da Gregorius krank darnieder lag, mit seiner Schaar, großentheils aus Matrosen bestehend, ohne der Gemeinde oder ihren Vorstehern eine Anzeige davon zu machen, in die Kirche, um sich weihen zu lassen. Schon war die Handlung in vollem Gange, als gegen Morgen die der Kirche nahe wohnenden Geistlichen das schändliche Unternehmen entdeckten. Schnell verbreitete sich das Gerücht in der Stadt. Eine Menge von Einwohnern und Fremden, Katholische und Arianer, besonders auch amtliche Personen strömten der Kirche zu; die Aegypter sahen sich genöthigt, zähneknirschend über die Vereitlung ihrer Absicht, doch ohne dieselbe ganz aufzugeben, die Kirche zu verlassen. Sie verfügten sich in die Wohnung eines Flötenspielers, um dort auf eine ihrer würdige Art die heilige Handlung fortzusetzen,[4]) indem sie das wichtige Geschäft vornahmen, dem neu zu weihenden Bischof sein schönes mit so vielem Fleiß gepflegtes Lockenhaar abzuschneiden. Unter diesen Umständen wurde dann die Ordination vorgenommen. So löste sich die ganze Sache in eine Posse auf, die zwar auf die äußeren Verhältnisse Gregors keinen verändernden Einfluß haben konnte, aber in seinem Gemüthe desto tiefere Wunden zurückließ. Mit

1) Gregor. Carm. de vita s. V. 834. p. 14. Gregor bezeichnet sie spottweise als ägyptische Götter:

. . . . *Αἰγύπτου θεοὶ,*
Πιθηκόμορφοι καὶ κυνώδεις δαίμονες.

2) Greg. Carm. de vita s. V. 875. p. 14.

3) Greg. Carm. de vita s. V. 887 seqq. p. 14.

4) Greg. Carm. de vita s. V. 909 seqq. p. 15.

Schmach bedeckt begab sich Maximus, begleitet von seinen ägyptischen Gefährten, aus Constantinopel nach Tessalonich, wo Theodosius damals mit seinem Heere gegen die Gothen stand; er wollte das Letzte bei dem Kaiser selbst versuchen. Allein dieser wies ihn ab, oder jagte ihn, wenn Gregorius nicht übertrieben schildert, recht schimpflich von sich. 1) Nun schiffte Maximus nach Alexandrien zurück, und trat, aufs Aeußerste getrieben, vor den alten Bischof Petrus, seinen Beschützer, mit der Forderung: „ihm entweder das Bisthum zu verschaffen, worauf er ihm Hoffnung gemacht, oder sein eigenes abzutreten.“ 2) Der kaiserliche Statthalter aber verwies den Maximus, um den ärgerlichen Anmaaßungen des herrschsüchtigen Polterers ein Ende zu machen, aus Alexandrien. 3)

So treulos Gregor von dem alexandrinischen Bischof und einen Theil der ägyptischen Geistlichkeit behandelt worden war, so scheint er sich doch bald wieder mit den Aegyptern versöhnt zu haben, wie er denn überhaupt mit einer gewissen Reizbarkeit eine

---

1) Greg. Carm. de vita s. V. 1003 seqq. p. 16.

2) Greg. Carm. de vita s. V. 1019. p. 16.

3) Hiermit endigten sich jedoch die Unternehmungen des Abentheurers noch nicht. Er begab sich mit Briefen, die er dem Bischof Petrus abgedrungen hatte, nach Italien, und wußte den abendländischen Bischöfen, besonders Ambrosius von Mailand und Damasus von Rom, die Rechtmäßigkeit seiner Ordination zum Bisthum von Constantinopel (wobei wegen der Verfolgungen von Seiten der Arianer nur das verfehlt worden sey, daß man sie nicht in der Kirche vorgenommen) und die Unrechtmäßigkeit der Wahl Gregors so einleuchtend zu machen, daß sich die Abendländer seiner gegen Gregor bei dem Kaiser Theodosius eifrig annahmen, und dabei unter andern sagten: In concilio nuper habito nihil habuimus, in quo de episcopatu ejus (Maximi) dubitare possemus . . . quin revera attendebamus Gregorium nequaquam secundum traditionem patrum CPtanae ecclesiae sibi sacerdotium vindicare. Wer Lust hat, die ferneren Schicksale des Maximus genauer kennen zu lernen, s. *Pagi* Critica in Ann. Bar. ann. 379. Nr. 8., 9., 10. t. 1. p. 552 und *Tillemont* Memoires p. serv. à l'hist. eccl. t. IX. p. 501. 536. Späterhin trat Maximus auch noch als Verfasser einer Schrift hervor, worin Gregor gelegentlich angegriffen worden zu seyn scheint. Dieser begnügte sich, den neuen Schriftsteller Maximus in einem kurzen Gedichte (Carm. 148. p. 249.) mit Spott abzufertigen. Er sagt unter andern, Maximus komme unter Schriftsteller, wie Saul unter die Propheten, und schicke sich dazu, wie ein Esel zum Lautenschlagen:

Λόγοι δέ σοι τότ' ἦσαν, ὡς ὄνῳ λύρα,
Καὶ βουσὶ κῦμα, καὶ ζυγὸς θαλασσίοις.

Indeß scheint der persönliche Widerwille Gregors etwas übertrieben zu haben. Wenigstens urtheilt Hieronymus ganz anders über den schriftstellerischen Versuch des Maximus (de vir. illustrib. cap. CXXVII.), wenn er anders unter dem *insignis* de fide adversus Arianos liber die nämliche Schrift versteht, auf die Gregor anspielt.

große Versöhnlichkeit und Milde verband. Wir haben eine Rede [1]) von ihm, welche betitelt ist: auf die Ankunft der Aegypter, und welche bei der Gelegenheit gehalten wurde, daß die Schiffsleute einer ägyptischen Getraideflotte, [2]) die den jährlichen Tribut nach Constantinopel brachten, die Kirche des Gregorius besuchten und bei ihm zum Abendmahl gingen. [3]) Gregorius begrüßt diese Aegypter mit großer Freude und Theilnahme, und nennt sie zu wiederholtenmalen sein Volk, weil sie einen Glauben von denselben Lehrern und Vätern empfangen hätten und eine Dreieinigkeit mit ihm anbeteten. [4]) Er überhäuft nicht blos die Aegypter mit Lobsprüchen, sondern verherrlicht auch vornehmlich ihre Lehrer, und unter diesen den Athanasius und Petrus. Diesen letzteren nennt er den Nachfolger des (von ihm so hoch verehrten) Athanasius, nicht blos auf dem Bischofstuhle, sondern auch in der reinen Lehre und in der ächten Würde, der seinem für die gute Sache siegreichen Verfahren aufs Rühmlichste nachkämpfe. [5])

---

1) Orat. XXXIV. p. 619 seqq.

2) Schön und malerisch beschreibt Gregor die Ankunft der Flotte im Hafen von Constantinopel Orat. XXXIV, 7. p. 622.

3) Orat. XXXIV, 7. p. 622 . . . *σιτοδοτοῦμεν γὰρ καὶ ἡμεῖς, καὶ σιτοδοσίαν ἴσως τῆς ὑμετέρας οὐ φαυλοτέραν· δεῦτε, φάγετε τὸν ἐμὸν ἄρτον, καὶ πίετε οἶνον, ὃν κεκέρακα ὑμῖν.*

4) Orat. XXXIV, 6. p. 621.

5) Orat. XXXIV, 3. p. 620. Man kann mit dieser Rede in Verlegenheit kommen, in welche Zeit sie zu setzen sey. Ist sie gehalten, ehe Gregorius die zweideutige Gesinnung des Petrus durch den ärgerlichen Vorfall mit dem Maximus kennen lernte, oder fällt sie in die Zeit nach jenem Vorfall und hatte Gregor den Aegyptern und ihrem Bischof schon wieder so herzlich verziehen, daß er so löblich von ihnen sprechen konnte? Die letztere Annahme verdient wohl den Vorzug, da Gregor gleich zu Anfang der Rede sagt: „Ich will die Ankömmlinge aus Aegypten begrüßen, denn das ist billig, da auch sie so willig hier zusammengekommen sind, und allen Neid durch höheren Eifer überwunden haben (*τῷ ζήλῳ τὸν φθόνον νικήσαντες*)." Und sodann wegen einer im Verfolg der Rede hingeworfenen Aeußerung, wo Gregor, seinen fremden Zuhörern Versöhnung anbietend, sagt: er welle ihnen vor so vielen sichtbaren und unsichtbaren Zeugen die Hand reichen und die alte Schmähung durch neue Güte austilgen (*καὶ ἀποθοῦμαι παλαιὰν διαβολὴν νέᾳ χρηστότητι.* §. 6. p. 621). Dies bezieht sich wahrscheinlich auf die harten Aeußerungen, die Gregor gegen Petrus und die Aegypter ausgestoßen hatte, und die er jetzt wieder gut machen wollte.

6. Gregorius wird abgehalten, Constantinopel ganz zu verlassen, zieht sich aber doch einige Zeit aufs Land zurück. Sein Sinn für Naturschönheiten.

Es war entweder an dem Tage nach der nächtlichen Posse mit dem Maximus, oder bald nachher, daß Gregorius in einer Predigt einige Worte fallen ließ, die seinen Entschluß anzudeuten schienen, Constantinopel zu verlassen. [1]) Er sagte: „So bewahret denn die ganze (Lehre von der) Dreieinigkeit, die ich euch, meinen theuren Kindern, als ein reichlich spendender Vater mitgetheilt habe, und gedenket liebevoll meiner Bemühungen." Kaum hatte das Volk diese Worte vernommen, so entstand unter allen die lebhafteste Bewegung, und alle vereinigten sich zu der dringendsten Bitte an Gregorius, daß er doch bei ihnen ausharren möchte. Gregorius wurde durch diese Liebe innig gerührt, und es bedurfte wohl auch nur dieser Liebesbezeugungen, um die mehr aus einem augenblicklichen Unwillen entsprungene Lust, sich gänzlich zurückzuziehen, in seinem Gemüthe wieder zu ersticken, obwohl er selbst bezeugt, daß es ihm einen schweren Kampf gekostet habe. Als Gregorius im Angesichte der versammelten Gemeinde, die so flehentlich in ihn drang, in seiner theuren Anastasienkirche noch schwankte in seinem Entschluß, da entschied ein Mann aus dem Volke, der ihm laut zurief: „Du verbannest ja mit dir zugleich den Dreieinigen aus Constantinopel." [2]) Dieses Wort erfüllte den Gregorius mit ernster Besorgniß, und jetzt gab er der Gemeinde sein Wort, sie nicht zu verlassen, ohne jedoch dies Versprechen, wie sie verlangt hatten, durch einen Schwur zu bekräftigen, weil er bei seiner Taufe gelobt hatte, nicht mehr zu schwören. Er versprach ihnen aber, wenigstens so lange zu bleiben, bis eine bald zu erwartende Versammlung von Bischöfen über das Bisthum von Constantinopel bestimmen würde.

So viele Liebe und Theilnahme Gregorius bei dieser ganzen Sache von seiner Gemeinde erfuhr, so machte doch das Betragen des Maximus einen um so gewaltigeren Eindruck auf sein Gemüth, je unbefangener er dem undankbaren Heuchler vertraut und je furchtbarer er sich in ihm getäuscht hatte. Der ohnedieß schwache Gesundheitszustand des frommen Mannes wurde durch diese Stürme noch zerrütteter, und seine tief in der Seele schlummernde Liebe zu beschaulicher Einsamkeit erwachte aufs neue so

---

1) Carmen de vita s. V. 1057 seqq. p. 17.

2) Carmen de vita s. V. 1100. p. 18.
„Συνεκβαλεῖς γὰρ εἶπε σαυτῷ τριάδα."

stark, daß er nicht widerstehen konnte, sich wenigstens eine Zeit lang aufs Land zurückzuziehen. Dazu waren denn auch die reizenden Umgebungen Constantinopels höchst einladend, und Gregors Sinn war für Naturschönheiten nicht unempfänglich, obwohl er selbst irgendwo gesteht, daß er, während seine Seele schmerzlich bewegt war, zwar gerne in den einsamen Schatten der Wälder wandelte, aber doch die Heilung für seine Trauer nicht finden konnte, welche ihm allein der Glaube, das Gebet und die reinere Erkenntniß der göttlichen Führungen gewährte.[1]) Indeß denkt man sich jene Kirchenlehrer so leicht als blos ernste und finstere Büßer, daß es nicht überflüssig ist zu zeigen, wie einzelne von ihnen auch darin ächt christlich und menschlich (denn der Menschensohn selbst hat uns ja auch hierin das reinste Vorbild gegeben) dachten, daß sie eine lebendige Empfänglichkeit für die Natur und die Lehren bewahrten, die der Finger Gottes in dieses reiche und große Buch geschrieben hat. Mit welcher, auch das Kleinste liebevoll umfassenden, Freude schildert Gregor in einer Rede auf den Märtyrer Mamas,[2]) „dessen Fest auf den Sonntag nach Ostern fiel, die Ankunft des Frühlings:[3]) „Alles vereinet und häuft sich, um dieses Fest zu verherrlichen; siehe wie schön auch alles Sichtbare ist.“ Die Königin der Jahres=

---

1) Greg. Carmen XIV. p. 86.

2) Der Märtyrer Mamas wurde in diesen Jahrhunderten vorzüglich in den Gegenden von Cappadocien und Pontus als Heiliger verherrlicht. Viel weiter scheint sich damals seine Verehrung nicht erstreckt zu haben. Nur zwei Cappadocier widmeten ihm Reden, Gregor und sein Freund Basilius (Basil. opp. t. II. p. 185—189). Aber Beide erzählen uns nicht viel Einzelnes von dem Märtyrer, mit dessen Geschichte oder Legende in jenen Gegenden Jedermann bekannt war. Nur so viel geht aus den Reden beider Freunde hervor, daß Mamas ein Cappadocier von armer Geburt gewesen seyn sollte, daß man von ihm erzählte, er habe als Hirte gelebt, und sey einst in der Einsamkeit des Waldes von Hirschkühen genährt worden — endlich aber (es wird nicht bemerkt, unter welchen Umständen) den Tod eines christlichen Märtyrers gestorben. Später wurde vieles hinzugedichtet. Wer alle Sagen vom heiligen Mamas kennen lernen will, sehe Acta Sanctorum August t. III. p. 423. Vorzüglich feierlich beging man das Fest des Mamas zu Cäsarea. Dort sollte ihm auch noch Julian als Jüngling mit seinem Bruder Gallus eine Kirche bauen. Sozom. hist. eccl. V, 2. Gregor. Orat. IV, 25. p. 88. Die Rede Gregors, aus der obige Stelle entnommen ist, wurde nach Nicetas Angabe in einer Kirche des heil. Mamas bei Nazianz gehalten. In den folgenden Jahrhunderten verbreitete sich die Verehrung dieses Märtyrers weiter, und wir finden namentlich auch in Constantinopel mehrere Gebäude, die seinen Namen tragen. S. *Du Cange* Constantinop. Christiana IV, 6. p. 128. IV, 12. p. 174. IV, 15. p. 185.

3) Orat. XLIV, 10. p. 841.

zeiten hält der Königin der Tage [1]) einen festlichen Aufzug, und bringt von dem Ihrigen das Köstlichste und Schönste als Gabe dar. Schon ist der Himmel leuchtender; die Sonne schon höher und goldener. Schon ist des Mondes Kreis freundlicher und reiner der Sterne Chor. Schon stehen die Wogen in liebendem Bunde mit dem Gestade, die Wolken mit der Sonne, die Winde mit der Luft, die Erde mit den Pflanzen, die Pflanzen mit dem Auge. Durchsichtiger rieseln nun die Quellen, und reichlicher strömen die Flüsse, gelöst von den Banden des Winters. Es duftet die Wiese, es schwellen die Pflanzen, das Gras wird gemäht, und Lämmer hüpfen auf den frischgrünenden Gefilden. Nun wird das Schiff aus dem Hafen geführt unter lauten Gesängen, [2]) und oft unter frommen; es ist mit Segeln beflügelt, und hüpfend umschwimmt es der Delphin, der vergnüglich das Wasser aufschnaubt und wieder ausbläßt und fröhlich die Schiffer begleitet. Nun fügt der Landmann seinen Pflug zusammen und blickt betend hinauf zum Geber der Früchte; er führt den Ackerstier unter das Joch und durchschneidet das Feld mit süßen Furchen, voll freudiger Hoffnung. Nun vereinen der Hirte der Schaafe und der Stiere ihre Schalmeien; sie stimmen den Hirtengesang an, und verleben den Frühling unter Bäumen und Felsen. Der Gärtner besorgt die Pflanzen; der Vogelsteller bereitet sich Ruthen aus Rohr und blickt hinauf nach den Aesten, um ihre gefiederten Bewohner auszuspähen. Der Fischer durchblickt die Tiefen, und reinigt das Nest, und setzet sich auf die Felsen. Nun schwingt die emsige Biene ihren Flügel; den Korb verlassend, zeigt sie ihre Weisheit und plündert die Blumen . . . sie sey euch ein Vorbild des Fleißes und der Weisheit. Nun baut der Vogel sein

---

1) Die Königin der Jahreszeiten ist natürlich der Frühling, die Königin der Tage das Osterfest, wozu auch der oben bezeichnete Festtag als die Octave noch gehörte. Man könnte auch übersetzen: „Die königliche Jahreszeit hält dem königlichen Tage einen festlichen Aufzug."

2) . . . *σὺν κελεύσμασι, καὶ τούτοις ὡς τὰ πολλὰ φιλοθέοις.* Der Ausdruck *κελεύσματα* bezeichnet hier ohne Zweifel die fröhlichen Gesänge des Schiffsvolks. Vergl. Suid. Lex. tom. II. p. 293. s. v. *κελευστής* und Pollux in Onomast. I, 96. t. 1. p. 67., wo auch eine passende Stelle aus Longus Lib. III. angeführt ist: *εἷς μὲν αὐτοῖς κελευστὴς ναυτικὰς ᾖδεν ᾠδάς· οἱ δὲ λοιποὶ καθάπερ χορὸς, ὁμοφώνως κατὰ καιρὸν τῆς ἐκείνου φωνῆς ἐβόων.* Vergl. Pollux s. v. *τριαύλης* IV, 71. In Beziehung auf solche christliche Schiffergesänge sagt Sidonius Apollinaris (Epist. 10. Lib. II. wozu die Anmerkung in der Pariser Ausg. p. 147. nachzusehen ist):

Curvorum hinc chorus helciariorum,
Responsantibus *Alleluja* ripis,
Ad *Christum* levat amicum *celeuma*.
Sic, sic psallite nauta vel viator!

Nest; dieser setzt sich darauf, jener schlüpft hinein, jener flattert herum, und durchtönet den Hain, und umfliegt mit geschwätziger Zunge den Menschen. Alles lobet Gott und verherrlichet ihn mit unaussprechlichen [1]) Tönen; für Alles wird Gott auch durch mich Dank dargebracht, und so wird der Lobgesang jener auch der unsrige, jener, deren Loblied ich hier ausspreche . . . Ja es ist jetzt, fährt der Redner auf das Osterfest [2]) anspielend fort, der Frühling der Welt, der Frühling des Geistes, der Frühling für die Seelen, der Frühling für den Körper, der sichtbare Frühling, der unsichtbare Frühling, an dem wir auch dort Theil nehmen werden, wenn wir hier auf die rechte Weise umgewandelt sind und als Erneute zu einem neuen Leben eingehen." Es wären noch manche Stellen anzuführen, woraus wir sehen könnten, wie Gregor alle Naturerscheinungen an etwas Höheres anknüpft, in allen zugleich Offenbarungen des allwaltenden Gottes und Regeln für ein göttliches Leben findet. Wir beschränken uns auf eine, wo er aus der ewig harmonischen Weltordnung kräftige Ermahnungen zum Frieden und zur Eintracht hernimmt: [3]) „Schon dieses Eine, sagt er, sollte uns zum Wohlwollen und zum Frieden stimmen, die Nachahmung Gottes und der göttlichen Werke; . . . denn auch der Himmel und die Erde und das Meer und diese ganze Welt, diese große und gepriesene Schöpfung Gottes, durch welche Gott auch schweigend offenbar und verkündet wird, sie ist nur so lange eine Weltordnung, nur so lange ein unübertreffliches Werk und eine unvergleichliche Schönheit, als sie Frieden und Eintracht hält mit ihr selbst, als sie in den angewiesenen Schranken der Natur bleibt, nichts wider das andere sich erhebt, und das Band der Liebe, womit die schöpferische Gotteskraft das All verbunden

1) . . . *φωναῖς ἀλαλήτοις*, eigentlich richtiger, mit Tönen ohne Sprache, mit unarticulirten Tönen.

2) Die Rede Gregors wurde an der Oster-Octave gehalten, welche die Griechen *καινὴ κυριακή* oder *πρώτη κυρ.* nannten. Gregor. Orat. XVIII. 29. p. 350. . . . *ἡ καινὴ παρῆν ἡμέρα τῆς ἑορτῆς, ἣν οὕτως ὀνομάζομεν πρώτην κυριακὴν, μετὰ τὴν ἀναστάσιμον ταύτης ἔχοντες.* Außerdem giebt Gregor dem Feste auch den Namen *ἐγκαινια.* Der Grund der Benennung lag darin, daß man Ostern, das Fest der Auferstehung und des Sieges über Grab und Tod, als den Anfangspunct einer neuen geistigen Schöpfung betrachtete und deßhalb auch von da an ein neues Kirchenjahr begann. Hiermit bringt nun Gregor zugleich die Frühlingsfeier in Verbindung und verherrlicht Ostern als geistiges und sinnliches Frühlings- und Erneuerungsfest. So hat also die Rede einen dreifachen Inhalt, Rückblick auf das Osterfest und daraus geschöpfte Ermahnungen zur sittlichen Erneuerung, Feier des Frühlings, und Verherrlichung des Märtyrers Mamas. S. Augusti's Denkwürdigkeiten Th. 2. S. 302 u. 309., wo sich auch eine Uebersetzung der ganzen Rede findet.

3) Orat. VI. 14. p. 188.

hat, nicht auflöst; sobald aber der Friede aufhört, hört auch die Weltordnung auf. [1]) Oder kommt es dir nicht so vor, als ob der Himmel, indem er nach gesetzlicher Weise der Luft das Licht, der Erde den Regen mittheilt, den Gesetzen der Güte gehorche? als ob die Erde, indem sie Nahrung, die Luft, indem sie allen lebenden Wesen Athem giebt und beide so das Leben überall erhalten, ein Bild der Aelternliebe sind?" — So benutzt der Redner, die verschiedenen Reiche der Welt durchgehend, ihre großen Erscheinungen, um seinen Zuhörern zu zeigen, daß dieselben göttlichen Gesetze, die dem Menschen Liebe, Güte, Eintracht gebieten, auch in der Natur walten und aus ihr zu jedem empfänglichen Gemüthe sprechen.

Gregorius wäre wohl jetzt geneigt gewesen, Constantinopel ganz zu verlassen, aber sein Werk war noch unvollendet und er hätte seine kaum gesammelte und innerlich beruhigte Gemeinde in einem sehr schwankenden Zustande zurückgelassen; er entschloß sich also, von Freunden dringend gebeten, nach einiger Erheiterung seiner Seele und Stärkung seines Körpers wieder in die Hauptstadt zurückzukehren, und mit welchen Empfindungen er unter seine Gemeinde trat, davon giebt uns eine besondere Rede Zeugniß, die mit den Worten beginnt: [2]) „Ich sehnte mich nach euch, meine Kinder, und wurde in gleichem Maaße von euch ersehnt, denn das bin ich überzeugt, und könnte es auch, wenn es nöthig wäre, mit dem Schwure [3]) bekräftigen bei unserem Ruhme, den wir haben in Christo Jesu unserm Herrn. Eine solche wechselseitige Zuneigung kann auch niemand wundern, denn die von einem gemeinsamen Geiste getrieben werden, die beseelt auch eine gemeinsame Liebe; die aber eine gleiche Liebe empfinden, die haben auch einen gleichen Glauben. Denn was einer nicht selbst empfindet, das kann er auch nicht wohl dem anderen glauben; wer aber empfindet, der ist auch geneigter zur Beistimmung, er, als ein unsichtbarer Zeuge einer unsichtbaren Empfindung, als der Spiegel einer fremden (geistigen) Gestalt. Darum konnte ich es auch nicht aushalten, länger von euch entfernt zu seyn, obwohl mich die hiesigen Angelegenheiten tief betrübt und gekränkt

---

1) . . . *ὁμοῦ δὲ τοῦ εἰρηνεύειν πέπαυται, καὶ τοῦ εἶναι κόσμος.*

2) Orat. XXVI. 1. p. 471.

3) Gregor setzt hinzu: *τοῦτον γάρ μοι πεποίηκε τὸν ὅρκον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, weil die Worte der Betheurung, die Gregor gebraucht, vom Apostel Paulus 1 Cor. XV, 31. entlehnt sind. Deßhalb hielt er es auch nicht für Unrecht, sich derselben zu bedienen, obwohl er sonst einen förmlichen Eid verwarf. S. oben p. 32.

haben, nicht blos die sittlichen und politischen im Allgemeinen [1]) — sondern vorzüglich auch die noch ehrwürdigeren und theureren, die sich auf dieses Heiligthum und diesen geweihten Tisch beziehen."

Es ist zwar sehr erklärlich, aber doch zu bedauern, daß diese Rede Gregors, die von so inniger Liebe zu seiner Gemeinde überfließt und so viel Treffliches mittheilt, doch auch manche bittere Stellen gegen den unwürdigen Maximus enthält, wie z. B. folgende: [2]) „Ich fürchte gefährliche Wölfe, welche, die nächtliche Dunkelheit wahrnehmend, die Heerde durch verführerische und gewaltige Reden zerreißen; sie warten den günstigen Augenblick ab, da sie nicht mit offener Kraft handeln können . . . Ich fürchte die Hunde (Anspielung auf den Cyniker), welche mit Gewalt Hirten werden wollen, und sonderbarer Weise durch nichts anderes sich zu Hirten vorbereitet haben, als daß sie ihre Haare, die sie auf eine lächerliche Art wachsen ließen, abgeschoren haben; die weder Hunde geblieben, noch Hirten geworden sind, außer daß sie zerreißen und zerstreuen und fremde Arbeit zerstören." [3]) Gegen den Schluß der Rede spricht er es, ohne bittere Nebenbeziehung auf den Maximus, recht kräftig aus, [4]) daß ihm an dem Besitze des beneideten Bischofstuhles von Constantinopel nichts liege: „Sie wollen mich vom Bischofstuhle stoßen? Auf welchen bin ich denn je, in gegenwärtiger oder vergangener Zeit, gerne gestiegen? oder wann habe ich die glücklich gepriesen, die ihn bestiegen haben? . . . Sie wollen uns der höchsten geistlichen Würde berauben? Welcher verständige Mensch hat denn die je für etwas Großes gehalten? Jetzt aber ist es nach meiner Ansicht der erste Beweis eines gesunden Verstandes, sie gänzlich zu fliehen; diese Würde, durch welche alle unsere Verhältnisse beunruhigt und erschüttert werden, durch welche die ganze Welt in Argwohn und einen thörichten Krieg, für den es nicht einmal einen Namen giebt, verwickelt ist . . . . O! daß es doch gar keinen Primat, keinen Vorrang des Standes, kein Herrschervorrecht gäbe, damit wir allein an den sittlichen Vorzügen erkannt würden; [5]) nun

---

1) Nämlich das ganze, dem Sinne Gregors so mißfällige Treiben der Constantinopolitaner.

2) Orat. XXVI. 3. p. 473.

3) Aehnliche Anspielungen Orat. XXVI. 3. p. 474.

4) Orat. XXVI. 15. p. 482 seq.

5) . . . ὡς ὄφελόν γε μηδὲ ἦν προεδρία, μηδέ τις τόπου προτίμησις, καὶ τυραννικὴ προνομία, ἵν᾽ ἐξ ἀρετῆς μόνης ἐγινωσκώμεθα. Kaum kann man aus einer anderen Stelle deutlicher ersehen, wie rein

aber hat das links oder rechts oder in der Mitte stehen, der höhere oder niedrigere Rang, das voran oder in einer Reihe gehen, schon unendliche thörichte Reibungen unter uns veranlaßt und viele ins Verderben geführt, nicht blos von den gemeinen Leuten, sondern auch von den Hirten, welche, obwohl Lehrer Israels, dieß nicht einsahen."

Wie sehr unserm Gegorius das sittliche Wohl seiner Gemeinde am Herzen lag, beweist auch die Art, wie er in dieser Rede Rechenschaft von seinen Zuhörern verlangt,[1]) ob sie während seiner Abwesenheit den reinen Glauben festgehalten und in Thaten der Liebe bewährt hätten, und ihnen sodann auch selbst Rechenschaft ablegt von seiner Fürsorge für sie während der ländlichen Abwesenheit.[2]) Bei dieser Gelegenheit schildert er aufs anmuthigste die Betrachtungen, welche das stürmisch bewegte Meer in ihm veranlaßte, und liefert uns einen neuen Beweis, wie vortrefflich er Naturerscheinungen zu benutzen wußte, um höhere Wahrheiten anschaulich zu machen: „Ich wandelte so für mich allein, erzählt er seinen Zuhörern, da schon der Tag sich neigte, am Meeresstrand; denn ich bin es nun einmal gewohnt, meine Sorgen durch Erholungen dieser Art zu zerstreuen; denn auch die Senne erträgt nicht die ewige Spannung, sondern bedarf bisweilen des Nachlassens an den Enden des Bogens, wenn sie wieder gespannt und dem Schützen nicht unbrauchbar werden soll, gerade wenn er sie braucht; ich wandelte also, und meine Füße bewegten sich unwillkührlich, während mein Blick auf dem Meere schweifte. Aber nicht lieblich war dieser sonst so erfreuliche Anblick, wenn nämlich die dunklen Purpurwogen ruhig sich daherwälzen und lieblich und sanft mit den Ufern spielen. Aber wie war es damals? „„Das Meer erhob sich von einem großen Winde und brausete"" — denn ich spreche auch hier gern mit Worten der Schrift,[3]) — die Wogen, wie das so zu geschehen pflegt, wuchsen von ferne heran, erhoben sich dann einen Augenblick zur höchsten Höhe, nahmen wieder ab, und lösten sich auf am Strande; oder sie stürzten auf die benachbarten Felsen und braußten zurück, in einen schaumigen und leichten Duft zerstäubend; da wurden denn kleine Steinlein und Meertang und Muscheln und ganz leichte Austern hervorge-

---

Gregor das Wesen eines evangelischen Lehrers, dessen Würde allein in sittlichen Vorzügen liegt, aufgefaßt hatte, und wie weit er entfernt war, diese Würde auf hierarchische Vorzüge zu gründen.

1) Orat. XXVI. 5. p. 474 seqq.

2) Orat. XXVI. 7. p. 476.

3) Ioh. VI, 18.

spült und gleichsam ausgespieen; manche auch wieder verschlungen von der zurückweichenden Welle; sie selbst aber, die Felsen, standen unbewegt und unerschüttert, gleich als ob sie nicht das Mindeste beunruhigte, außer daß sich die Wogen an ihnen brachen. Aus diesem Anblick glaubte ich eine nützliche Erkenntniß schöpfen zu können, und wie ich denn alles auf mein Inneres beziehe, besonders wenn es mir von irgend einem Begegniß etwas schwindelig werden will, was mir eben jetzt geschah, so nahm ich auch dieses Schauspiel nicht so obenhin, sondern die Ansicht gewährte mir eine Einsicht.[1]) Oder ist nicht, sprach ich zu mir selbst, das Meer wie unser Leben und wie die menschlichen Dinge überhaupt? denn es ist ja auch darin so viel Bitteres und Schwankendes;[2]) und die Stürme, sind sie nicht die Versuchungen, die über uns daher kommen, und alles das Unerwartete, was uns begegnet?" Hierauf schildert Gregorius, im Bilde fortfahrend, den christlichen Weisen, wie er gleich dem Felsen im sturmbewegten Meere und gleich dem geistlichen Felsen, Christus,[3]) auf dem er wohlgegründet ruht, fest stehen müsse, unerschüttert von den heranwogenden Bedrängnissen der Schicksale, und geht sodann zur allgemeinen Schilderung eines wahrhaft frommen und weisen Mannes über, wie er fröhlich ist in allem Leiden, aus allem Unglück Nahrungskraft der Tugend zieht, wie er im Glück demüthig und dankbar, in Gesundheit mäßig, streng, thätig, in Krankheit geduldig, im Reichthum wohlthätig mittheilend, in Armuth göttlich reich ist, wie er der Verfolgung mit Geduld, der Schmähung mit Gebet, dem Fluch mit Segen, der Mißhandlung mit Ergebung begegnet und überall in Wort und stiller That als ein Lehrer der Liebe und Milde, als ein Nachfolger seines Erlösers erscheint.

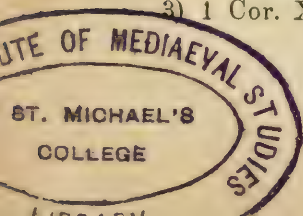
Mit erneuter Lust und Kraft war Gregorius nach Constantinopel zurückgekehrt. Er sah seine eifrige Thätigkeit mit immer günstigerem Erfolge gekrönt, indem seine kleine Gemeinde nicht nur unter sich fester und friedlicher, sondern auch von außen täglich zahlreicher wurde. Es bedurfte nur eines äußeren Anstoßes, um den Sieg der Orthodoxen, der jetzt vollkommen vorbereitet war, auch äußerlich zu vollenden. Wie diese Anregung kam, werden wir nun zunächst sehen.

---

1) τὸ θέαμα παίδευμα γίνεται.

2) ἄστατον, Wogendes, Unzuverlässiges.

3) 1 Cor. X, 4.



7. Ankunft des Theodosius in Constantinopel. Sieg des nicänischen Bekenntnisses. Gregorius widersetzt sich standhaft der Annahme des Bisthums.

Theodosius war im Christenthum und zwar nach den Bestimmungen des nicänischen Lehrbegriffs erzogen, [1]) allein er hatte seine Taufe nach der Sitte der Zeit verschoben. Als er, jetzt schon Kaiser, die Gothen glücklich bekämpft hatte und zu Thessalonich von einer Krankheit befallen wurde, ließ er sich von dem nicänisch-orthodoxen Bischof dieser Stadt Acholius taufen. [2]) Bei dieser Gelegenheit vernahm er von Acholius mit eben so vielem Vergnügen, daß bis nach Macedonien hin alle Provinzen dem orthodoxen Lehrbegriff zugethan seyen, als mit Mißfallen, daß von da an östlich der Arianismus herrsche, der besonders in Constantinopel seinen festen Sitz habe. Unter dem Einflusse dieses Bischofs gab der frisch getaufte Kaiser noch in Thessalonich [3]) jenes berühmte Edict, wodurch der nicänische Glaube für katholisch und herrschend erklärt, die Anhänger des Arianismus aber mit Schmach belegt und mit Strafe bedroht wurden [4]) — ohne zu bedenken, welcher Unterschied es sey, an der Spitze eines Heeres Befehle zu geben und den Gewissen Gesetze vorzuschreiben. Daß Theodosius nicht auch sogleich mit Strafen gegen die Arianer verfuhr, ist nicht sowohl wahrer Duldung, als vorsichtiger Politik zuzuschreiben, denn die Menge der Arianer war

---

1) Sozom. hist. eccl. VII, 4. . . . ἐκ προγόνων χριστιανίζων κατὰ τὸ δόγμα τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου.

2) Sozom. VII, 4. Socrat. V, 6.

3) Sozomenus sagt: νόμον ἐκ Θεσσαλονίκης προςεφώνησε τῷ δήμῳ Κωνσταντινουπόλεως. Das letztere ist indeß nicht richtig, denn das Edict bezog sich nicht blos auf die Einwohner Constantinopels (denen es jedoch vermuthlich zuerst publicirt wurde), sondern auf alle Unterthanen des Theodosius.

4) Cod. Theod. Lib. XVI. Tit. I. l. 2. Das Edict heißt so: Cunctos populos, quos *Clementiae* Nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam Divinum Petrum Apostolum tradidisse Romanis, religio usque nunc ab ipso insinuata declarat: quamque pontificem Damasum sequi claret, et Petrum Alexandriae episcopum, virum Apostolicae sanctitatis: Ut secundum Apostolicam disciplinam, Evangelicamque doctrinam *Patris et Filii et Spiritus sancti unam Deitatem sub parili Majestate, et sub pia Trinitate credamus.* Hanc legem sequentes, *Christianorum Catholicorum* nomen jubemus amplecti: Reliquos vero *dementes vaesanosque* judicantes, *haeretici* dogmatis *infamiam* sustinere: nec *conciliabula* eorum *Ecclesiarum* nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex *coelesti* arbitrio sumpserimus, *ultione plectendos.* Dat. III. Kal. Mart. Thessal. Grat. et Theod. A. A. Coss.

in dem ganzen Reiche, besonders in der Hauptstadt, noch so groß, daß sie ihm, durch Gewalt gereizt, sehr leicht hätten gefährlich werden können. Und doch scheinen manche allzu feurige Orthodoxe, die alles mit einem Schlag zu ihrem Vortheil umgewandelt wissen wollten, mit dieser nothgedrungenen Mäßigung des Theodosius nicht einmal zufrieden gewesen zu seyn; eine Ansicht, die jedoch Gregor nicht theilte. [1])

Am 24sten December des J. 380 kam Theodosius in Constantinopel an, und sogleich zwei Tage darauf ließ er dem Bischof Demophilus, dem Haupte der Arianer in Constantinopel, die herbe Wahl vorlegen, entweder den nicänischen Glauben anzunehmen und sich mit den Katholischen zu vereinigen, oder die Kirchen der Hauptstadt zu räumen. [2]) Demophilus war fest genug, das letztere zu wählen. In Erwägung, wie schwer es sey, der Macht zu widerstehen, [3]) ließ er seine Gemeinde in der Kirche sich versammeln, trat in ihre Mitte und sprach: „Meine Brüder! es steht geschrieben im Evangelium, wenn sie euch verfolgen in dieser Stadt, so fliehet in eine andere. Da uns nun der Kaiser aus den Kirchen ausschließt, so wisset, daß wir uns morgen außerhalb der Stadt versammeln werden.“ [4]) Mit diesen Worten verließ er die Kirche. Vierzig Jahre lang waren die Arianer im Besitz der Kirchen Constantinopels gewesen. [5])

---

1) Greg. Carm. de vita s. V. 1287—1304. p. 20 u. 21. Gregor lobt vielmehr den Theodosius, daß er der Ueberzeugung und den Gewissen keine Gewalt angethan habe; ein Lob, das kein geringes gewesen wäre, wenn es nur Theodosius verdient hätte. In Beziehung auf Freiheit der Religionsüberzeugung sagt Gregor bei dieser Gelegenheit V. 1293. p. 21.

Οὐ γὰρ κατείργειν, ἀλλὰ πείθειν ἔννομον
Εἶναι νομίζω, καὶ πρὸς ἡμῶν τι πλέον
Αὐτῶν τ᾽ ἐκείνων, οὓς θεῷ προσάξομεν.

2) Sozom. VII, 5. Socrat. V, 7.

3) . . . *λογισάμενος, ὡς χαλεπὸν πρὸς κρείσσονας ἀντιπίπτειν.*

4) Socrat. V, 7.

5) So ganz gaben es indeß die zahlreichen Arianer anfänglich noch nicht verloren. Sie hielten Zusammenkünfte und suchten durch Männer aus der näheren Umgebung des Kaisers, die dem Arianismus günstig waren, auf denselben zu wirken. Der Kaiser war schon geneigt, sich mit dem beredten Vertheidiger arianischer Meinungen Eunomius, der damals in der Nähe von Constantinopel bei Chalcedon privatisirte, in eine Unterhaltung einzulassen; allein er wurde davon durch die für die Rechtgläubigkeit des Gemahls allzu besorgte Kaiserin Flacilla abgehalten. Sozom. VII, 6. Zugleich boten die orthodoxen Bischöfe alles auf, um den Kaiser in seinen nicänischen Ueberzeugungen zu befestigen, und gebrauchten dazu zum Theil sehr handgreifliche Gründe, deren man einen gleichfalls bei Sozomenus (VII, 6.) angeführt findet.

Natürlich mußte dagegen **Gregorius**, der muthvolle Verfechter des jetzt so mächtig begünstigten Glaubens von Theodosius aufs Beste aufgenommen werden. Der Kaiser begrüßte ihn bei der ersten Zusammenkunft äußerst ehrenvoll, unterhielt sich lange mit ihm, und schloß die Unterredung mit den Worten:[1] „Diesen Tempel (die Hauptkirche von Constantinopel) übergiebt dir Gott durch unsere Hand als Lohn für deine Mühen.“ Ein Wort, das Gregorius, wie er selbst sagt, unglaublich gefunden hätte, wäre es nicht nachher durch die That bewährt worden. Auch schien wirklich eine solche Uebergabe der Hauptkirche Constantinopels aus den Händen der Arianer in die der Orthodoxen noch etwas mißlich, selbst wenn kaiserliche Macht dazwischen kam, wegen der Mehrzahl der arianischen Partheien. Ein großer Theil der Einwohner Constantinopels gerieth über diese Anordnung des Kaisers in stürmische Bewegung, und als der Tag herankam, da die wirkliche Besitznahme der Kirche durch die Orthodoxen Statt finden sollte, waren alle Straßen und öffentlichen Plätze mit Menschen von jedem Stand und Alter, mit Männern, Frauen, Greisen und Kindern bedeckt, welche klagten, weinten, schrieen und drohten. Constantinopel glich einer mit Gewalt eingenommenen Stadt.[2]) Die **Apostelkirche**[3]) war stark mit wohlbewaffneten Soldaten

---

1) Gregor. Carm. de vita s. V. 1305 seqq. p. 21.

2) Gregor. Carm. de vita s. V. 1325—1336. p. 21.

3) Tillemont, die Benedictiner u. a. nehmen an, es sey die **Sophienkirche** gewesen, welche als Hauptkirche der Stadt dem Gregorius übergeben wurde. Sie liefern dafür keinen Beweis, und ich zweifle auch sehr, daß er geführt werden kann. Vielmehr glaube ich aus folgenden Gründen, daß es nicht die Sophienkirche, sondern die Apostelkirche war. Die Sophienkirche wird in den Schriften Gregors weder irgendwo ausdrücklich genannt, noch wird auf dieselbe deutlich angespielt. Die **Apostelkirche** dagegen kommt mehrmals bei ihm vor. Nicht nur erwähnt er sie als berühmte Grabstätte der constantinischen Familie (Orat. V, 17. p. 159. . . . *τὸν ἀοίδιμον τῶν Ἀποστόλων σηκὸν, οἳ δὴ τὸ ἱερὸν γένος καὶ ὑπεδέξαντο καὶ διαφυλάττουσι*), sondern er bezeichnet sie auch ausdrücklich als die Kirche, worin er predigte. Orat. XLII, 26. p. 767. nimmt er von den Aposteln, als Bewohnern der Kirche, Abschied: *χαίρετε Ἀπόστολοι, ἡ καλὴ μετοικία, οἱ ἐμοὶ διδάσκαλοι τῆς ἀθλήσεως* — und in dem Gedichte auf seine liebe Anastasienkirche ist es allein die Apostelkirche, die er neben derselben nennt. Carm. IX. V. 57. p. 79. rühmt Gregor von Constantinopel:

Νηοῖς οὐρανίοισιν ἀγάλλεται ἔξοχον ἄλλων.
Νηοῖς τοῖς ποτ᾽ ἐμοῖς, νῦν γε μὲν ἀλλοτρίοις.
Σὺν τοῖς καὶ μεγάλαυχον ἕδος Χριστοῖο μαθητῶν,
Πλευραῖς σταυροτύποις τέτραχα τεμνόμενον.
Ἀλλ᾽ οὐ τόσσος ἔμοι γε πόθος καὶ ἄλγος ἐκείνων,
Ὅσσος Ἀναστασίης, Βηθλεὲμ ὑστατίης.

Hier hebt Gregor unter den vorzüglichsten Tempeln Constantinopels allein die Apostelkirche hervor; selbst sie sey ihm nicht so theuer gewesen, als die

besetzt. Gregorius selbst, gerade damals von Kränklichkeit besonders niedergebeugt, ging nur schwach athmend aber voll guter Zuversicht an der Seite des stattlich kriegerischen Kaisers, beide von einer schützenden Kriegerschaar umgeben, dem Eingange des Tempels entgegen. Es war ein trüber Morgen. Der Himmel hatte sein Licht hinter schweren Wolken verborgen und schien dem Unternehmen nicht günstig. Schon begangen die Arianer über dieses Himmelszeichen zu triumphiren, die Orthodoxen niedergeschlagen zu werden; da traf es sich, als der Kaiser und Bischof mit den Ihrigen lobsingend den geheiligten Raum betraten und ihre Hände betend zu Gott erhoben, daß ein klarer Sonnenstrahl durch die Wolken hindurchbrach und den Tempel mit dem heitersten Licht erfüllte. Nun glaubten die Orthodoxen überzeugt seyn zu dürfen, daß auch Gott ihr Verfahren billige und begünstige.[1])

In dieser Siegesfreude hatten die Versammelten nur noch einen Wunsch, den sie auch bald mit lautem Getümmel zu erkennen gaben. Theodosius sollte ihnen den Gregorius zum wirklichen Bischof geben. Dieses Verlangen verkündete ein tumultuarisches Rufen der ganzen Menge, selbst der anwesenden Frauen und obrigkeitlichen Personen. Der Kaiser wäre wohl nicht abgeneigt gewesen, den Wunsch zu erfüllen, aber Gregorius konnte sich nicht entschließen, das Bisthum wirklich anzunehmen, oder wenigstens sich auf diese Weise wählen zu lassen. Indessen war er so angegriffen, daß er sich außer Stand sah, zum Volke zu sprechen.

Anastasienkirche. Gewiß hätte er die Sophienkirche genannt, wäre sie die Cathedrale gewesen. So verstehe ich also auch Orat. XLII. 26. p. 766 unter den Worten *ὁ μέγας ναὸς οὗτος καὶ περιβόητος* nicht die Sophien- sondern die Apostelkirche. Beide Kirchen wurden bekanntlich von Constantin dem Großen erbaut, aber die Apostelkirche, welche sich Constantin zugleich zum Begräbnißorte bestimmt hatte, offenbar mit größerer Pracht und einer gewissen Vorliebe, was aus der Erzählung des Eusebius (de vita Constantini IV. 58. 59. 60.) sehr deutlich hervorgeht. Die Sophienkirche, auch so wie sie Constantius erneuerte und vergrößerte (Socrat. I, 16.), scheint die Apostelkirche noch nicht übertroffen zu haben. Erst unter Justinian wurde die Sophienkirche das erhabenste Denkmal neugriechischer Baukunst, das in seinen ungeheuren Räumen alle Kunst und Pracht jener Jahrhunderte vereinigte. Erst von da an scheint sie auch entschieden die Hauptkirche von Constantinopel geworden zu seyn. Nachweisungen über die ältere Geschichte beider Kirchen findet man in *Du Cange* Constantinopolis Christian. III. 1. p. 1 seqq. IV. 5. p. 105. und über die ältere und neuere zugleich in von Hammers Constantinopolis Bd. 1. p. 335. und p. 388 ff. Auf jeden Fall, wenn gegen Ende des 4ten Jahrhunderts von einer Cathedrale Constantinopels die Rede ist, kann nur zwischen der Sophien- und Apostelkirche die Wahl seyn. Ich würde jedoch entschieden für die letztere stimmen.

1) Greg. Carm. de vita s. V. 1336—1370. p. 21 u. 22, wo besonders die zuletzt erwähnte Begebenheit, als eine wundervolle, mit vieler Lebhaftigkeit erzählt wird.

Er bat einen andern Geistlichen, Folgendes in seinem Namen dem Volke zu sagen: „Lasset doch, ich bitte euch, lasset doch dieses laute Rufen! Jetzt ist vor allen Dingen Zeit zum Dankgebet, künftig aber zu andern Dingen.“ Dieses bescheidene Ablehnen wurde vom Kaiser sowohl, als vom Volke, das sich jetzt wieder beruhigte, sehr günstig aufgenommen.[1]) Alles lief ruhig und ohne Gewalt ab; nur ein Schwert wurde gezogen, aber ohne Blutvergießen wieder in die Scheide gesteckt.[2]) Nachdem die Orthodoxen in den Besitz des Haupttempels und der übrigen Kirchen und geistlichen Gebäude Constantinopels gesetzt waren, gingen natürlich auch das Kirchenvermögen und die Einkünfte, welche vorher den Arianern zu Gebote gestanden hatten, an die herrschende Parthei über, und Gregorius erhielt die Verwaltung derselben. Das Vermögen der Kirche war, wie Gregor selbst angiebt, sehr bedeutend, die Kostbarkeiten in Gefäßen und dergleichen äußerst reich und glänzend.[3]) Daß Gregorius diese Reichthümer gewissenhaft verwaltet, dafür bürgt sein über Eigennutz und Habsucht gewiß erhabener Sinn.[4]) Auch würden ihm seine zahlreichen Feinde, wenn er es nicht gethan hätte, gewiß bittere Vorwürfe gemacht haben. Seine höchste Freude, wie die seiner Mutter, bestand in Wohlthun. Er durfte sich wohl mit Recht rühmen, daß, wenn alle Geistliche so dächten in Beziehung auf das Kirchenvermögen, es gewiß nicht so traurig in manchen Kirchen aussehen würde.[5])

---

1) Greg. Carm. de vita s. V. 1371—1391. p. 22.

2) V. 1394.
Ὅσον γυμνωθὲν ἓν ξίφος, πάλιν ἔσω
Πεσεῖν . . .

3) Gregor. Carm. de vita s. V. 1475. p. 23.
Τὸ δ᾽ ἐκ τοσούτων χρημάτων θρυλλουμένων,
Ὧν οἱ μέγιστοι τῶν ὅλης οἰκουμένης
Ναοῖς ἐθησαύριζον ἐκ παντὸς χρόνου,
Κειμηλίων τε καὶ πόρων τῶν πάντοθεν.

4) Hier dürfen wir uns gewiß ganz auf die Gesinnung Gregors verlassen. Sein Charakter war so sehr über den Argwohn des Eigennutzes erhaben, daß er gar keinen Anstand nimmt zu bemerken, wie ihm alle Reichthümer der Kirche überliefert worden seyen, ohne daß sich nur ein Verzeichniß darüber in den Papieren der früheren Bischöfe vorgefunden, ohne daß ein Schatzmeister darüber Rechenschaft abgelegt, und ohne daß er selbst einen Fremden (*ξένον*, wahrscheinlich weltlichen Beamten) hinzugezogen habe, um ein Register zu machen, weil er die Besitzungen der Kirche nicht so allgemein wollte bekannt werden lassen. Carm. de vita s. V. 1479 seqq. p. 23.

5) Carm. de vita s. V. 1491. p. 24.
Εἰ πάντες οὕτως ἐφρόνουν εἰς χρήματα,
Οὐκ ἄν ποτ᾽ οὐδὲν τοῖον ἐν ἐκκλησίαις
Πήρωμ᾽ ἀνευρεῖν.

Der Unwille der arianischen Parthei über dieses Verfahren war doch nicht stark genug, um in thätliche Widersetzlichkeit auszubrechen. Desto lebhafter war die Freude der bisher unterdrückten Orthodoxen; und da die Ueberzeugung, besonders die religiöse, eines leider! so großen Theiles der Menschheit durch äußere Verhältnisse, namentlich durch den Einfluß der herrschenden Macht bestimmt wird, so fanden sich sehr viele, die es bisher für nützlich gehalten hatten, Arianer zu seyn, welche jetzt ihren Irrthum einsahen und, durch so handgreifliche Gründe bekehrt, in den Triumph der Orthodoxen mit einstimmten. 1) Gregorius fand bald Gelegenheit, seine Freude über die neue Wendung der Dinge auszusprechen. Bei einem Märtyrerfest, welches die Arianer nicht zu begehen pflegten, trat er zum erstenmale redend in der Kirche auf, die ihm jetzt übergeben war, und führte gleichsam die bisher verbannten Märtyrer aufs neue in den Tempel ein. Bei dieser Veranlassung hielt er eine kurze Rede, 2) worin er den Märtyrern dankt, daß sie den Bekennern des reinen Glaubens in ihrem Kampfe so siegreich beigestanden. 3) So viel Treffliches diese Rede im Einzelnen enthält, so ist es doch unangenehm, daß sie hie und da mit zu harten Vorwürfen und Ausfällen gegen die jetzt überwundenen Arianer versalzen ist. 4) Man sollte nach einzelnen Aeußerungen, welche wir hier lesen, glauben, auf Seiten der Arianer sey fast nichts als Schändlichkeit und Teufelei, auf Seiten der Orthodoxen lauter Licht und Recht gewesen, während doch offenbar beides auf beiden Seiten gemischt war, und man kann den Wunsch nicht unterdrücken, daß Gregorius immer und überall die Milde bewiesen haben möchte, die er sonst durch

---

1) Solche Menschen, Bischöfe und Laien, bezeichnet Gregor sehr treffend Carm. adv. Episc. V. 335. p. 34. Toll.:

Τὴν πίστιν ἀμφιδέξιοι, καιρῶν νόμους
Οὐ τοὺς θεοῦ σέβοντες . . .

2) Orat. XXXV. p. 629—632.

3) . . . *εὖγε ὦ Μάρτυρες· ὑμέτερος καὶ οὗτος ὁ ἆθλος· ὑμεῖς νενικήκατε τὸν πολὺν πόλεμον, εὖ οἶδα.* Ist die oben gemachte Bemerkung richtig, daß Gregor seine Predigten großentheils in der Apostelkirche hielt, so haben wir vielleicht hier unter den Märtyrern die Apostel zu verstehen. Märtyrer ließ man ja die Apostel alle seyn (selbst den Johannes, nur nach einem besonderen Begriff von Martyrium), und die Apostelkirche wird auch von Eusebius (de vita Constant. IV. 58.) ausdrücklich *μαρτύριον* genannt. Indeß lege ich selbst dieser Vermuthung nur geringe Wahrscheinlichkeit bei und unterlasse nicht, auf die Acta Sanctor. Maj. t. II. p. 409. zu verweisen, wo das am 13ten Dec. gefeierte Fest der armenischen Märtyrer Eustratius, Auxentius, Eugenius, Mardarius und Orestes angenommen ist.

4) Man sehe besonders Orat. XXXV. 2. u. 3. p. 629 u. 630.

Wort und That so kräftig empfahl, und auch in der Folge noch auf erhebende Weise übte. Um dieß zu erweisen, kann hier eine etwas später vorgefallene Thatsache erzählt werden, die geeignet ist, uns wieder mit Gregor zu versöhnen und darzuthun, daß die bitteren und harten Aeußerungen gegen Feinde und Beleidiger, die wir bisweilen aus seinem Munde vernehmen, nicht aus einer fortdauernd gehässigen Gesinnung, sondern aus gereizten Stimmungen hervorgingen.

Gregorius lag ungefähr um diese Zeit krank danieder;[1]) da traten in sein Zimmer einige Männer vom gemeinen Volke, unter ihnen ein Jüngling, bleich, mit langen Haaren, in schwarzem Gewand; Gregor, erschrocken, machte eine Bewegung, als ob er aus dem Bette springen wollte. Die Männer, nachdem sie einiges freundliche zur Begrüßung gesagt hatten, entfernten sich wieder; der Jüngling aber blieb, stürzte dem Gregorius zu Füßen, flehend, sprachlos, außer sich. Auf die Frage des Bischofs, wer? woher er sey? und was er wolle? antwortete er nur mit lauterem Geschrei. Er weinte, seufzte, rang die Hände; so daß dem Gregorius selbst die Thränen kamen. Da man ihn endlich mit Gewalt entfernt hatte, sagte einer der Anwesenden: „das ist dein Mörder,[2]) Gott hat dich vor ihm behütet, jetzt ist er hierher gekommen, von seinem eigenen Bewußtseyn gerichtet, ein Thor in seinem Mordanschlag, aber edel als Selbstankläger; seine Thränen geben Sühne für das Blut, das er vergießen wollte.“ Gregorius, von dieser Nachricht erschüttert, sprach zu dem Jüngling: „Gott rette dich! Daß ich, den er auch gerettet, mich mild beweise gegen dich, meinen Mörder, das ist nichts Großes, deine kühne That hat dich zu dem meinigen gemacht; so siehe denn zu, daß du als ein solcher, der mir und Gott angehört, würdig wandelst.“ Diese versöhnliche Milde wirkte außerordentlich günstig auf die Bewohner Constantinopels, und versöhnte dem Gregorius vieler Feinde Herzen.

---

1) Greg. Carm. de vita s. V. 1442—1475 p. 23.

2) Es war also von einem der heftigsten Gegner Gregors ein Mordanschlag auf sein Leben gemacht worden. Bei welcher Gelegenheit, wissen wir nicht genau. Vielleicht an dem Tage, da die Orthodoxen unter dem Schutze der Waffen die Hauptkirche in Besitz nahmen. Hierauf könnten sich die Worte Carm. de vita s. V. 1394. p. 22. beziehen: „Nur ein Schwert wurde entblößt, aber auch bald wieder in die Scheide gesteckt.“ Zwar müßte es ein äußerst kühner Mensch gewesen seyn, der Gregor an jenem Tage, da er so wohl beschützt war, anzugreifen gewagt hätte; allein als ein Mensch von feuriger und wilder Kraft erscheint auch der Jüngling, von dem oben die Rede ist.

8. Gregorius beharrt in der Weigerung, die bischöfliche Würde anzunehmen. Seine Freimüthigkeit gegen alle Stände.

Jenem ersten Anfall der Volksgunst, da Gregorius bei Besitznahme der Apostelkirche zur Annahme der Bischofswürde gezwungen werden sollte, war er zwar glücklich entgangen, allein es hat viele Wahrscheinlichkeit, daß sich ein solcher Anfall mit verdoppelter Heftigkeit erneuerte, und ihn eines Tages in der Art überraschte, daß er im eigentlichen Sinn mit Gewalt auf den bischöflichen Stuhl gesetzt wurde. Darauf scheint sehr bestimmt eine Stelle der 36sten Rede hinzudeuten, wo er sagt: [1]) „Dieses (daß nämlich Gregorius seinen zudringlich eifrigen Freunden nicht immer sehr freundlich begegne) hat auch das gezeigt, was ihr vor Kurzem mit mir unternommen habt, indem ihr, das Volk nämlich, brennend vor Eifer und Leidenschaft, mich alles Rufens und Klagens ungeachtet auf diesen Bischofstuhl gesetzt habt, von dem ich nicht recht weiß, ob ich ihn einen tyrannisch aufgezwungenen oder oberpriesterlichen nennen soll. [2]) Aber ihr habt mich eben darauf gesetzt, aus lauter Liebeseifer gesetzwidrig handelnd; bei dieser Gelegenheit wurde ich einigen von den besonders Hitzigen so böse, daß sie von mir abwendig wurden, und ihre Liebe in Haß umschlug."

Dieser Vorfall gab unserm Gregorius Gelegenheit, sich über sein Verhältniß zum constantinopolitanischen Bisthum öffentlich zu erklären, und es ist eben die 36ste Rede, worin er dieses thut. Er legt zuerst die Frage vor, was es doch sey? das seine Zuhörer so sehr an ihn fessele, wie das Eisen an den Magnet, da doch seine Rede nichts besonders Liebenswürdiges und Anziehendes habe, und da er auch keine neue Lehre verkündige, sondern in alte Fußstapfen trete, nämlich in gewissem Betracht in die seiner Zuhörer selbst, welche zum Theil Schüler des großen Bischofs von Alexandrien, jenes eifrigsten Vertheidigers der Dreieinigkeitslehre, wären. Er erklärt sich aber die liebevoll eifrige Anhänglichkeit seiner Gemeinde aus folgenden Gründen. [3]) Einmal weil sie ihn selbst berufen, denn es liege in der menschlichen Natur,

---

1) Orat. XXXVI. 2. p. 636.

2) . . . τὸν οὐκ οἶδ᾽ εἴτε τυραννικὸν χρὴ λέγειν, εἴτε ἀρχιερατικόν. Es soll hierin wohl zugleich das Wortspiel liegen, daß er nicht weiß, ob er den Bischofstuhl als einen solchen bezeichnen soll, auf den man mit Gewalt genöthigt wird, oder als solchen, von dem aus man frei herrscht.

3) Orat. XXXVI. 3. p. 636.

daß jeder sein eigenes Werk, sein Geschöpf und Besitzthum am meisten liebe; eine Bemerkung, die sehr treffend ist, und zu jeder Zeit durch die Erfahrung bestätigt wird, daß die Gemeinden, welche ihre Geistlichen selbst wählen und berufen, ein weit höheres Interesse für dieselben zeigen, als diejenigen, denen sie von oben gesetzt werden. Sodann gefalle es ihnen, daß er nichts Zufahrendes, Gewaltthätiges, Theatralisches, Pomphaftschmeichlerisches an sich habe, sondern zurückgezogen, bescheiden, mäßig, philosophisch lebe. Und zuletzt könne es ihnen nicht entgangen seyn, mit welchen Widerwärtigkeiten, Leiden und Verfolgungen er um der reinen Lehre willen habe kämpfen müssen. Das Mitgefühl aber bewirke und erhöhe die Liebe.

Nach diesen Betrachtungen vertheidigt sich Gregorius lebhaft gegen die Beschuldigung, daß er nach dem constantinopolitanischen Bisthum strebe.[1]) Schämen müßte er sich, sagte er, wenn er bei seinem, von Krankheit gebeugten, Alter solche Absichten hegte, und sonderbar wäre es, ihm die Lust nach einer fremden Frau (dem Bisthum von Constantinopel) vorzuwerfen, da er die eigene (das von Nazianz oder Sasima) nicht einmal hätte haben wollen. Daß er aber nach Constantinopel geeilt sey, um die wankende reine Lehre zu unterstützen, verdiene mehr Lob als Tadel.

Dieselbe Predigt, aus der das Obige mitgetheilt ist, welche vom Kaiser und Hofe und vielen Vornehmen und gebildeten Personen besucht war, enthält Aeußerungen,[2]) die den freimüthigen besseren Sinn der christlichen Lehrer damaliger Zeit, in welchem namentlich auch der edle Johannes Chrysostomus sprach und wirkte, so schön bezeichnen, daß wir nicht umhin können, einiges davon zu übersetzen, von dem man wohl wünschen darf, daß es von denen gelesen werde, die den großen Beruf haben, Fürsten die Wahrheit ans Herz zu legen.

„Ihr Fürsten (er meint den Kaiser und die Prinzen) ehret euren Purpur! denn auch den Gesetzgebern darf unsere Rede Gesetze geben. Erkennet, wie viel euch anvertraut, und was der große verborgene Rathschluß Gottes mit euch sey.[3]) Der ganze Erdkreis ist eurer Hand unterworfen, durch ein kleines Diadem, durch einen unbedeutenden Tuchlappen (den kaiserlichen Purpurmantel) zusammengehalten. Was droben im Himmel ist, das ist

---

1) Orat. XXXVI. 6. p. 638 seq.

2) Orat. XXXVI. 11 u. 12. p. 642 sq.

3) . . . *γινώσκετε ὅσον τὸ πιστευθὲν ὑμῖν, καὶ τί τὸ μέγα περὶ ὑμᾶς μυστήριον. κόσμος ὅλος ὑπὸ χεῖρα τὴν ὑμετέραν, διαδήματι μικρῷ καὶ βραχεῖ ῥακίῳ κρατούμενος.*

Gottes; was hier unten ist, das ist euer; o so werdet denn auch göttliche Wesen 1) für eure Unterthanen, um auch etwas Kühneres zu sagen. „„Des Königs Herz ist in der Hand des Herrn““ — so stehet geschrieben 2) und so glauben wir auch. Dort (auf Gott nämlich) sey auch eure Macht gegründet, aber nicht auf dem Golde und den Heerschaaren.“

„Ihr aber, die ihr den Fürsten und den Thron umgebt, überhebet euch nicht eurer Gewalt, und betrachtet das Vergängliche nicht als ewig; seyd treu den Fürsten, vorher aber Gott, und um seinetwillen denen, welchen ihr anvertraut und übergeben seyd. Die ihr euch des Adels eures Geschlechtes rühmt, seyd adelich in euren Sitten; oder soll ich auch etwas sagen, was freilich widerlich, aber doch edel ist: dann würde euer Wesen wahrhaft im höchsten Grade adelich seyn, wenn nicht die Adelsbriefe auch Unedle in eure Gemeinschaft versetzten.“ 3)

„Und ihr Weisen und Philosophen, mit ehrwürdigem Bart und Mantel, ihr Professoren und Sprachgelehrten, ihr nach Volksbeifall haschenden Redner, wahrlich ich weiß nicht, wie ihr Weise genannt werden könnet, da der erste Grund (aller Weisheit) euch fehlt. Und ihr Reichen, höret den, der da sagt: „„Fällt euch Reichthum zu, so hänget das Herz nicht daran.““ 4) Wisset, daß ihr euch verlaßt auf ein schwankendes Ding. Entlaste dein Schiff etwas, damit du desto leichter fahrest. Vielleicht entreißest du dem Feind etwas, dem das Deinige zufällt. Und ihr Wohlleber, entziehet dem Leibe etwas und gebt es dem Geiste; seht, der Arme ist nahe; hilf dem Kranken; an den verschwende etwas von deinem Ueberfluß; was braucht ihr beide zu leiden, du an Ueberladung, er an Hunger? du an Völlerei, er an Durst? du, indem du mit Sättigung auf Sättigung dich beschwerest, er, indem er

1) Eigentlich Götter, *θεοὶ γενέσθε*, nicht schmeichlerisch, sondern nach einem gewöhnlichen Redegebrauch Gregors gesagt, wonach die Heiligung und Vergöttlichung des Menschen als Gott werden bezeichnet wird; hier mit dem besonderen Nebenbegriff des göttlich Wohlthätigen.

2) Proverb. XXI, 1.

3) d. h. wenn nicht auch ganz Unwürdige in den Adelstand erhoben würden, wenn es nur einen ächten Verdienstadel gäbe. Die etwas schwierigen griechischen Worte heißen: *τότε γὰρ ἀληθὲς εὐγενέστατον ἦν ἄν τι τὸ ἡμέτερον, εἰ μὴ καὶ δέλτοι τοὺς δυςγενεῖς ὑμῖν ἐνέγραφον* (wörtlich: wenn nicht auch Adelsdiplome die Unedlen unter euch einschrieben). Daß *δέλτοι* dem Gregor Adelsbriefe bezeichnen, beweist eine andere Stelle, wo er solche tadelt, die auf ihren neuen Adel stolz sind. Carm. VIII. V. 29. p. 76.

Οὗτος δ᾽ εὐγενέτης τύμβοις φρονέων μεγάλοισιν,
Ἢ δέλτοις ὀλίγῃσι νεόγραφον αἷμα λελογχώς.

4) Ps. LXII, 11.

von Krankheit abgezehrt umherwankt? — Uebersieh doch nicht hienieden „den Lazarus", damit du nicht einst „der reiche Mann" werdest. Und ihr Bewohner der großen Stadt, welche die erste ist nach der ersten (Rom), und die ihr auch das kaum zugeben wollt, so seyd denn die ersten, nicht in der Schlechtigkeit, sondern in der Tugend; nicht im unordentlichen, sondern im geregelten Leben. Denn wie häßlich ist es doch, über die Städte zwar zu herrschen, sich selbst aber von den Lüsten beherrschen zu lassen; oder in andern Dingen verständig zu seyn, aber durch Pferderennen und Schauspiele und Wettläufe und Jagden sich in eine solche Raserei versetzen zu lassen, daß man das zum eigentlichen Leben macht, und daß die erste der Städte, die doch billig ein Vorbild der andern in allem Guten seyn sollte, eine Stadt voll lauter Spielenden ist. O daß ihr doch das ablegtet und eine Gottesstadt würdet, daß ihr doch geschrieben stündet in den Händen des Herrn, und einst mit uns euch darstellen könntet als Reine in reiner Gestalt dem großen Städte-Erbauer. Diese frohe Kunde bringe ich euch in ihm, unserem Herrn Christus, welchem sey Ehre und Herrlichkeit und Macht in Ewigkeit. Amen."

So frei und unabhängig von dem Einfluß der Mächtigen und Großen sprach Gregorius, und in demselben Sinne handelte er auch. Wir haben gesehen, wie gütig und zuvorkommend er von Theodosius aufgenommen wurde.[1] Es wäre ihm also ein Leichtes gewesen sich alle Gunst und allen Einfluß eines Hofgeistlichen zu verschaffen. Aber das konnte einen Gregorius nicht reizen. Im Gegentheil hielt er es seiner Würde und der Würde dessen, dem er diente, angemessen, den Hof und überhaupt die Mächtigen und Großen selten zu besuchen, und überließ es anderen Geistlichen, die er verachtete, sich durch Schmeichelei emporzuschwingen.[2] Gregorius hatte den Stolz eines Mannes, der sich keinem Vornehmen zur Last aufdrängt.[3] Doch betrug er sich in

1) Gregor war von der Gnade, die er bei Theodosius genossen hatte, nichts weniger als geblendet. Er spricht sich über den Kaiser sehr ruhig aus, ja es verräth sogar eine gewisse Kälte, wenn er z. B. Carmen de vita s. V. 1282. von ihm sagt: *ἄνθρωπος οὐ κακὸς μέν κ. τ. λ.*

2) Carmen de vita s. V. 1424 seqq. p. 23. u. Carmen advers. Episcopos an vielen Stellen. Solche Geistliche, denen die Religion Mittel für habsüchtige und ehrgeizige Zwecke ist, nennt Gregor *χριστέμποροι*, Christuskrämer. Carm. de vita s. V. 1756. p. 28.

3) Orat. XLII. 19. p. 761. . . . *εἰ δυναστείαν ἠγάπησα, ἢ θρόνων ὕψος, ἢ βασιλέων πατεῖν αὐλὰς, μηδὲ ἄλλό τι λαμπρὸν ἔχοιμι, ἢ ῥίψαιμι κεκτημένος.* Und besonders Carm. de vita s. V. 1432. p. 23.

Μόνος ποθεῖσθαι μᾶλλον ἢ μισεῖσθ᾽ ἔγνων,
Καὶ τῷ σπανίῳ τὸ σεμνὸν ἠμπολησάμην,
Θεῷ ταπολλὰ καὶ καθάρσει προσνέμων,
Τῶν δὲ κρατούντων τὰς θύρας ἄλλοις διδούς.

dieser Beziehung nicht so, daß er gerade den hochmüthig zurückgezogenen Sonderling gespielt hätte, sondern wenn er gebeten wurde, erschien er auch an der kaiserlichen Tafel und bei sonstigen Festlichkeiten der Vornehmen. Daß aber solche Stunden nicht gerade die angenehmsten Erinnerungen in seiner Seele zurückließen, beweißt noch ein Gedicht,[1]) das er später in der Einsamkeit schrieb, wo er sich seiner himmlischen Freiheit rühmt im Gegensatz gegen jene ängstlichen Augenblicke, da er still und traurig an der kaiserlichen Tafel saß, da er durch die Höflichkeit genöthigt war, die Hände ehrfurchtsvoll zu berühren, die so viel Blut vergossen hatten, oder, wenn ihm etwas mehr Gnade zu Theil wurde, den kaiserlichen Bart zu umfassen.[2]) Mit eben so geringem Wohlgefallen spricht er von den Geburtstags-, Hochzeits- und Leichenmahlen, denen beizuwohnen er nicht umhin konnte.[3]) Es läßt sich denken, daß Gregorius, der einen so großen Theil seines Lebens der Einsamkeit geweiht hatte, nicht die Art von Bildung besaß, die mit Leichtigkeit auf eine unschuldige Weise auch an solchen Dingen Theil nimmt, aber gewiß war es noch mehr sein dem Höheren zugekehrter Sinn, der ihn diese Freuden leer, und sein strenger Ernst, der ihn die dabei herrschende Ueppigkeit und Ausgelassenheit verwerflich finden ließ. Er war ein Elias und Johannes gegen dieses leichte Volk. Viel lieber brachte Gregorius seine Tage in stiller Ruhe, als in jenen glänzenden Gesellschaften zu. Auch die einsamen Stunden der Nacht weihte er gerne Gebeten, frommen Gesängen und Betrachtungen und schöpfte geistige Kräfte für seine Thätigkeit aus dem Urquell alles Geistes und aller Kraft.[4])

---

1) Carm. IX. p. 79—81.

2) Carm. IX. V. 59.

Οὐ θνητοῦ βασιλῆος ὁμέστιος ὡς τοπάροιθεν
Γρηγόριος θυλάκῳ ἦρα φέρων ὀλίγην.

Und sodann V. 65.

Οὐδὲ χέρας φονίους προσπτύξομαι οὐδὲ γενείου
Δράξομαι, ὥς τ' ὀλίγης ἀντιτυχεῖν χάριτος.

3) Carm. IX. V. 67—75.

4) Er schildert dieses sein ascetisches Leben an mehreren Stellen, bes. Carm. adv. Episc. V. 54. p. 9 seqq. V. 576 p. 54. Carm. IV. p. 72.

9. Zweite ökumenische Synode in Constantinopel im Frühling 381. Gregor wird rechtmäßig zum Bischof erwählt, seine vernünftigen Vorschläge finden kein Gehör.

Nachdem Theodosius durch mehrere Edicte, besonders das vom 10. Januar 381,[1]) die Arianer und die mit ihnen zusammenhängenden unbedeutenderen Partheien aus dem kirchlichen Besitz vertrieben, und die Bekenner des nicänischen Symbols zur alleinherrschenden Parthei gemacht hatte, wollte er diese Maaßregel vollenden und sanctioniren durch eine Versammlung von Bischöfen aus allen Gegenden des morgenländischen Reichs, welche die alten Glaubenssatzungen erneuern und, wenn es nöthig wäre, genauer bestimmen und vervollständigen sollten. Zugleich wünschte er über das Bisthum seiner Hauptstadt Constantinopel feste Anordnungen getroffen zu sehen. Diese Zwecke zu erfüllen, ward von ihm auf das Frühjahr 381 die Kirchenversammlung nach Constantinopel wirklich berufen,[2]) von welcher schon seit einiger Zeit gesprochen worden war, und auf deren künftige Bestimmungen auch Gregorius schon hingewiesen hatte, als man ihm das Bisthum mit Gewalt aufdringen wollte. Es war dem ganzen bisherigen Verfahren des Kaisers gemäß, daß er vorzugsweise solche Bischöfe einlud, von denen er Uebereinstimmung mit dem nicänischen Glaubensbekenntniß erwarten konnte.[3]) Man zählt deren bekanntlich in der Regel 150, weßwegen diese Versammlung auch schlechthin die Synode der 150 Bischöfe genannt wird. Die gewichtvollsten, die wir darunter finden, sind Meletius von Antiochien, Helladius von Cäsarea, Gregorius von Nyssa, Amphilochius von Iconium, Diodor von Tarsus und Cyrill von Jerusalem. In=

---

1) Cod. Theod. Lib. XVI. Tit. V. de Haeret. l. 6., wo es unter andern heißt: Nullus Haereticis mysteriorum locus, nulla ad exercendi animi obstinatioris dementiam pateat occasio . . . . *Nicaenae* fidei, dudum a majoribus traditae et divinae religionis testimonio atque adsertione firmatae, observantia semper mansura teneatur: *Photinianae* labis contaminatio, *Ariani* cacrilegii venenum, *Eunomiae* perfidiae crimen et nefanda, monstruosis nominibus auctorum, prodigia sectarum *ab ipso etiam aboleantur auditu* . . . Cunctis Orthodoxis Episcopis, qui Nicaenam fidem tenent, Catholicae ecclesiae toto orbe reddantur. Dat. IV. Id. Jan. (381.)

2) Socrat. V. 8. Sozom. VII. 7. Theodoret. V. 7. u. 8. *Mansi* Collect. Concilior. t. III. p. 523 sqq.

3) Socrates sagt: *ὁ βασιλεὺς σύνοδον ἐπισκόπων τῆς αὐτοῦ πίστεως συγκαλεῖ, ἐπὶ τὸ κρατῦναι τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν, καὶ χειροτονῆσαι τῇ Κωνσταντίνου πόλει ἐπίσκοπον.*

dessen waren doch auch andere Partheien, als die entschieden Orthodoxen, nicht ganz von der Versammlung ausgeschlossen; vielmehr hatte Theodosius, in Hoffnung einer Vereinigung, namentlich die Macedonianer eingeladen, und es erschienen auch 36 Bischöfe derselben, besonders aus den Gegenden des Hellespont. Die ausgezeichnetsten unter ihnen waren Eleusius von Cyzicus und Marcianus von Lampsacus. Der Kaiser und die übrigen Bischöfe boten alles auf, sie zur Annahme des nicänischen Glaubens zu bewegen, allein sie erklärten sich standhaft dagegen, verließen Constantinopel, und ermahnten ihre Gemeinden durch Briefe, sich nie mit den Nicänischgesinnten zu vereinigen.[1]) Von einer Theilnahme abendländischer Bischöfe an dieser Versammlung ist uns nichts überliefert worden; ja es ist entschieden, daß Theodosius, ohne den römischen Bischof Damasus zu begrüßen, die Synode zusammenberufen hatte, und daß keine Abgesandten desselben an den Verhandlungen Theil nahmen.[2]) Vielmehr mußte es dem Damasus mißfallen, daß ein Mann den entschiedensten Einfluß, ja anfänglich sogar den Vorsitz in der Bischofsversammlung hatte, welchen er mit allen Abendländern und den Aegyptern nicht einmal im rechtmäßigen Besitz der bischöflichen Würde anerkannte. Es führte nämlich unter den versammelten Geistlichen zuerst der ehrwürdige Meletius von Antiochien, ein wegen seiner milden Frömmigkeit allgemein verehrter Greis,[3]) den Vorsitz, späterhin höchstwahrscheinlich unser Gregorius selbst. Der alte Meletius wird uns von Gregorius, der denselben außerordentlich liebte, als ein wahrer Friedensengel geschildert, einfach, von ungeschminktem Wesen, voll göttlichen Sinnes, der aus seinem ruhigen Auge strahlte, zugleich muthvoll und bescheiden.[4]) Er eignete sich also trefflich zum Vorsitzer einer solchen Versammlung, und es ist nur zu bedauern, daß er ihr seinen Geist nicht einhauchen konnte. Außer ihm wird in den Akten des chalcedonensischen Concils auch Nectarius als Vorsteher der Versammlung zu Constantinopel genannt; welches so zu verstehen ist, daß er nach der freiwilligen

1) Socrat. V. 8. Sozom. VII. 7.

2) Dieß hat niemand klarer und ausführlicher dargethan, als der berühmte Franzose Edm. Richer in seiner trefflichen Historia Conciliorum Generalium Lib. I. cap. 5. p. 169—197. edit. Colon.

3) Auch von Theodosius in hohem Grade verehrt. Theodoret. h. c. V. 7.

4) Carm. de vita s. V. 1514. p. 24.
Ὧν ἦν ἀνὴρ πρόεδρος εὐσεβέστατος,
Ἁπλοῦς, ἄτεχνος τὸν τρόπον, θεοῦ γέμων,
Βλέπων γαλήνην, θάρσος αἰδοῖ σύγκρατον.

Entfernung des Gregorius als neuerwählter Bischof der Hauptstadt diese Würde erhielt.[1])

Meletius scheint früher in Constantinopel angekommen zu seyn, als die übrigen Bischöfe;[2]) nachdem sich so viele Geistliche eingefunden hatten, als zur Eröffnung der Synode nöthig schienen, begann man,[3]) nach schicklicher Begrüßung des Kaisers, obgleich die macedonischen und ägyptischen Bischöfe noch nicht da waren,[4]) die Verhandlungen mit der Anordnung der constantinopolitanischen Kirchenverhältnisse. Die frühere Wahl des Maximus zum Bischof von Constantinopel wurde vorgenommen, untersucht und von den Bischöfen verworfen. Es findet sich über diesen Gegenstand ein eigenes Gesetz in den Verordnungen der Synode, welches so lautet:[5]) „Was den Maximus, den Cyniker, und die seinetwegen zu Constantinopel entstandene Zerrüttung betrifft, so ist dieser Maximus, weder in Ansehung der vergangenen, noch in Ansehung der gegenwärtigen Zeit, für einen Bischof anzusehen, und eben das gilt von allen, die von ihm zu einem geistlichen Amt, was es auch für eins seyn mag, geweiht worden sind. Ueberhaupt alles, was mit ihm und von ihm vorgenommen worden ist, wird für ungültig erklärt."

Dieser Kanon war, wie man sieht, nicht blos gegen Maximus gerichtet, sondern auch gegen die ägyptischen Bischöfe, die

1) Meletius wird ausdrücklich von Gregor selbst als πρόεδρος bezeichnet. Nach Meletius Tode übernahm höchstwahrscheinlich Gregor selbst auf kurze Zeit das Präsidium, und als dieser abdankte, sein Nachfolger Nectarius. Sozom. (VII. 7.) scheint zwar von Timotheus von Alexandrien, Meletius und Cyrill von Jerusalem als Vorstehern der Synode zu sprechen. Allein seine Ausdrücke sind zu unbestimmt, um daraus sichere Schlüsse ziehen zu können.

2) Socrat. V. 8. . . . *Μελέτιος δὲ ἐξ Ἀντιοχείας πάλαι παρῆν, ὅτε διὰ τὴν Γρηγορίου κατάστασιν μετεστάλη.*

3) Der Anfang der Synode fiel nach Sokrates in den Mai: *συνῆλθον ἐν ὑπατείᾳ* (unter dem Consulat) *Εὐχαρίου καὶ Εὐαγρίου, τῷ μαΐῳ μηνί.*

4) Sokrates sagt in der angeführten Stelle deutlich, daß Meletius früher da war, um den Gregorius in das constantinop. Bisthum einzusetzen. Theodoret (V. 7.) läßt den Meletius seine erste Aufwartung bei Theodosius mit den übrigen Bischöfen machen. Dieß vereinige ich dahin, daß Meletius mit einem Theil der zur Synode berufenen Bischöfe früher in Constantinopel war, während die ägyptischen und macedonischen Bischöfe, die auch Gregor später ankommen läßt, noch nicht anwesend waren. Vgl. Greg. Carm. de vita s. V. 1798. p. 28. Daß unter den Namensunterschriften der Bischöfe bei den Concilienbeschlüssen gar keine macedonischen vorkommen, darf uns nicht irre machen, da Gregors Nachrichten über die Synode weit zuverlässiger sind, als diese Unterschriften.

5) Canon. IV. s. Mansi tom. III. p. 559.

ihn in Constantinopel geweiht, und gegen die untergeordneten Geistlichen, die er vielleicht später in Aegypten geweiht hatte. Es ist höchst wahrscheinlich, daß ein Partheigänger, wie Maximus, immer noch seine Anhänger unter der ägyptischen Geistlichkeit hatte, und daß die zu Constantinopel versammelten Väter ein gerechtes Mißtrauen gegen die Aegypter hegten. Dieß begründet die Annahme, daß die versammelten Bischöfe absichtlich diesen Gegenstand ins Reine brachten, ehe die Aegypter angekommen waren, oder daß ihre Berufung so eingerichtet war, daß sie nicht sogleich zur Eröffnung der Synode kommen konnten. Auch hatten die versammelten Väter ohne Zweifel noch vor Ankunft der Aegypter einen Beschluß gefaßt, welcher sich auf die Einmischung des alexandrinischen Bischofs und seiner Geistlichkeit in die Angelegenheiten des constantinopolitanischen Bisthums bezog und ähnliches für die Zukunft verhüten sollte, indem sie festsetzten: [1]) „daß, alle Bischöfe in ihren Sprengeln bleiben und nicht in fremde ihren Fuß setzen, und daß sie sich nicht in Ordinationen, die sie nicht unmittelbar angehen, unberufen einmischen sollten."

Wenn nun die Kirchenverhältnisse in Constantinopel sicher begründet werden sollten, so mußte man auch zur wirklichen und gesetzlichen Wahl eines Bischofs für die Hauptstadt schreiten. Und wen konnte dieselbe treffen, als unseren Gregorius? Er, der muthvolle Vertheidiger des nicänischen Glaubens, bei dem Kaiser beliebt, von dem Volke angebetet und von den meisten Geistlichen geachtet und gefürchtet, wurde nun wirklich (und das war die einzige zulässige Art, weil er von seinem Bisthum zu Nazianz oder Sasima noch nicht entbunden war) [2]) durch die Synode zum

---

1) Canon. II. Mansi p. 559. Daß dieser Beschluß eine polemische Beziehung auf den alexandrinischen Bischof haben sollte, geht daraus hervor, daß er der einzige ist, der namentlich genannt und dem ausdrücklich gesagt wird, „daß er nur in Aegypten die kirchlichen Verhältnisse anzuordnen habe."

2) Es stand nämlich der gesetzmäßigen Erhebung des Gregorius zum Bisthum von Constantinopel der 15te Kanon des nicänischen Concils entgegen, welcher den Bischöfen untersagte, ihre Stellen zu verlassen und ein anderes Bisthum anzutreten. Auch unterließ man nicht, dieß gegen ihn geltend zu machen. Hierauf erwiederte Meletius, der dem Gregor wohlwollte und ihn zum Bischof von Constantinopel weihte: das Gesetz sey blos gegeben, um herrschsüchtigen Absichten vorzubeugen; da aber solche hier nicht Statt fänden, so sey es auch auf diesen Fall nicht anwendbar. (Theodoret. V. 8. . . . *τοῦτον (Γρηγόριον) ἰδὼν ὁ θεῖος Μελέτιος, καὶ τῶν τὸν κάνονα γεγραφότων τὸν σκοπὸν ἐπιστάμενος — τὰς γὰρ τῆς φιλαρχίας ἀφορμὰς περικόπτοντες, ἐκώλυσαν τὴν μετάθεσιν — ἐβεβαίωσε τῷ θειοτάτῳ Γρηγορίῳ τὴν τῆς Κωνσταντινουπόλεως προεδρείαν.)* Allein solche subjective Auslegung nach dem Geist und Zweck des Gesetzes konnte zur größten Willkühr führen. Nur die Erklärung einer allgemeinen Synode

Bischof der morgenländischen Hauptstadt erwählt.[1]) Gregorius bezeugt, daß ihm auch jetzt die Annahme dieser Würde unangenehm gewesen, daß ihm aber dieses Unangenehme durch die Hoffnung versüßt worden sey, als rechtmäßiger Bischof von Constantinopel vieles zur Aussöhnung der Streitigkeiten beitragen zu können, welche, von der meletianischen Spaltung in Antiochien herrührend, den Orient und Occident trennten.[2]) Die Weihe des Gregorius wurde durch die anwesenden Bischöfe, den Meletius an der Spitze, mit vieler Feierlichkeit vorgenommen, und durch Reden verherrlicht.

Dieser Anfang war vielleicht der ruhigste und heiterste Zeitpunct der Synode; bald erneuerte sich der alte Streit über das antiochenische Bisthum, und zwar auf eine Weise, wie es einer Versammlung von Geistlichen höchst unwürdig war. Meletius, der ehrwürdige Greis, starb und in ihm entschwand der Engel des Friedens.[3]) Nachdem man mit großem Pomp seine Leichenfeier begangen,[4]) erhob sich ein Streit über seine Verlassenschaft,

---

konnte hier etwas gesetzlich abändern. Mit mehrerem Recht hätte man für Gregor anführen können, daß er in Nazianz nur Gehülfe seines Vaters gewesen, zum Bisthum von Sasima aber gezwungen worden sey, und daselbst nie eine bischöfliche Handlung verrichtet habe.

1) Carm. de vita s. V. 1525. p. 24.

Οὗτοι μ᾽ ἐνιδρύουσι τοῖς σεμνοῖς θρόνοις
Βοῶντα καὶ στένοντα . . .

2) Carm. de vita s. V. 1529 sqq. p. 24. Er bemerkt aber auch, es seyen *ματαίας καρδίας φαντάσματα* gewesen.

3) Greg. Carm. de vita s. V. 1573. p. 25. Wie ganz anders, als der friedliebende Meletius, die übrigen Bischöfe sich betrugen, geht z. B. aus folgender Schilderung hervor. Carm. de vita s. V. 1550 seqq. p. 25.

Θρόνων ἐπ᾽ ἄκρων ἐξερεύγεται λόγος,
Οἱ πᾶσι κηρύσσοντες εἰρήνην ἀεὶ,
Φωναῖς πλατείαις ἐν μέσαις ἐκκλησίαις,
Τοσοῦτον ἐμμάνησαν ἀλλήλοις πικρῶς,
Ὥστ᾽ ἐκβοῶντες, συλλέγοντες συμμάχους,
Κατηγοροῦντες καὶ κατηγορούμενοι,
Πηδῶντες, ἐκδημοῦντες ἐν πηδήμασι,
Διαρπάζοντες οὓς τύχοι τὶς προφθάσας . . .

4) Des Meletius Leichenfeier wurde durch mehrere Lobreden verherrlicht (Theodoret. V. 8.), unter denen Sokrates (hist. eccl. V. 9.) besonders die des Gregorius von Nyssa auszeichnet. Nachdem sein Leichenbegängniß in Constantinopel sehr feierlich gehalten worden war, wurde sein entseelter Körper nach Antiochien gebracht und daselbst bestattet. (Greg. Carm. de vita s. V. 1579 seqq. p. 25.) Meletius genoß besonders gegen das Ende seines Lebens eine ungemeine Verehrung, und wenn auch beim Beginn seiner Laufbahn seine Ueberzeugung vielleicht etwas schwankend und seine Rechtgläubigkeit etwas verdächtig war, so entwickelte sich doch unter

nämlich über das durch seinen Tod frei gewordene Bisthum von Antiochien. Jetzt wäre der Augenblick da gewesen, die so lange getrennten Partheien in Antiochien zu vereinigen, indem man dem überlebenden Paulinus die Aufsicht über die ganze antiochenische Gemeinde übertragen hätte; auch wird uns von alten Schriftstellern berichtet, daß unter der Geistlichkeit und dem Volke zu Antiochien ein Vertrag bestanden habe, nach dem Tode des Meletius oder Paulinus denjenigen, der den andern überleben würde, als alleinigen Bischof anzuerkennen, ja dieser Vertrag soll sogar von einer Anzahl Geistlichen wechselseitig beschworen worden seyn.[1]) Ohne Zweifel würde eine solche Anordnung den Frieden am sichersten allmählig herbeigeführt haben. Auch Gregorius sah in der allgemeinen Anerkennung des Paulinus das vernünftigste Auskunftsmittel zur Vereinigung, und vertheidigte diese Ansicht mit gründlichem Ernst und mit Wärme vor der Synode. Was er darüber sagte, war im Wesentlichen Folgendes:[2]) „Wir sollten jetzt einen höheren Gesichtspunct nehmen, und uns durch die Partheiungen einer Stadt nicht so verwirren lassen. Wären jene Männer auch Engel, so verdienten sie nicht, daß um ihretwillen die so theuer erlöste, zum Frieden berufene Christenheit in allgemeinen Streit geriethe. Da nun aber der Streit doch entflammt ist, so kann er jetzt am besten wieder unterdrückt werden. Der, welcher nun einmal den Bischofstuhl inne hat, behalte ihn auch. Inzwischen wird auch er alt, und es trifft ihn das allgemeine Loos der Menschheit. Dann kann mit allgemeiner Uebereinstimmung des Volkes und der Geistlichkeit und mit Zuziehung einsichtsvoller Bischöfe ein neuer Bischof gewählt werden, und dieß Ereigniß wird vollends allem Partheigeiste ein Ende machen. Dieß ist der einzige Weg zum Frieden, den wir, in Erwägung, wie zerstörend diese Streitigkeit für die Kirche ist, aus heiligem Pflichtgefühl einschlagen sollten. Damit ihr euch aber überzeugt, daß kein Eigennutz und keine Menschengefälligkeit mich bewogen haben, diesen Rath zu geben, so erbitte ich mir jetzt die Erlaubniß, mein Bisthum niederzulegen, und ein, wenn auch ruhmloseres, doch ruhigeres Leben zu führen."

So sprach Gregorius einleuchtend und männlich. Aber der Partheigeist war zu mächtig, als daß die Stimme der Vernunft

---

mannichfaltigen Schicksalen und Leiden sein Charakter so schön, so liebenswürdig, mild und fromm, daß er sich, wie kaum ein anderer Geistlicher dieser stürmischen Zeit, die allgemeinste Liebe erwarb.

1) Socrat. V. 5. Sozom. VII. 3. Etwas abweichend Theodoret. VII. 2 seqq.

2) Carm. de vita s. V. 1590—1680. p. 25. 26. 27.

hätte gehört werden können. Die versammelten Bischöfe waren fast alle Anhänger des Meletius (Paulinus war gar nicht zur Kirchenversammlung berufen) und konnten sich darauf verlassen, daß der unversöhnliche Eifer der meletianischen Parthei auch in Antiochien den Paulinus nicht als Bischof anerkennen würde.[1]) Auf jenen Partheigeist in Antiochien gestützt, konnte auch hier in der Versammlung der Bischöfe derselbe Geist seine Stimme laut erheben. Kaum hatte Gregorius seine Anrede geendigt, so erhoben sich besonders die jüngeren Geistlichen, denen er auch nicht gerade geschmeichelt hatte, mit tobendem Lärm gegen die von ihm vorgetragene Ansicht, schrieen, nach Gregors eigenem Ausdruck, wie Dohlen durch einander und vielen wie Wespen über ihn her.[2]) Es gelang den Schreiern, auch die Gemäßigten und Alten hinzureißen, und so verhallten die ruhigen Worte der Weisheit völlig wirkungslos. Wirklich kam es auch, wahrscheinlich auf Betrieb der syrischen Bischöfe, die sich dem Paulinus nicht unterwerfen wollten, dahin, daß in der Person des Presbyter Flavianus dem Meletius ein Nachfolger, dem Paulinus ein Gegenbischof gegeben wurde,[3]) mit welcher Wahl die meletianische Gemeinde zu Antiochien vollkommen übereinstimmte.

---

1) Socrat. V. 9. . . . οἱ Μελετίῳ προσκείμενοι ὑπὸ Παυλῖνον εἶναι οὐκ ἤθελον. Es war hartnäckiger Partheigeist, der sich an die Personen anknüpfte.

2) Carm. de vita s. V. 1680—1688. Vergl. Carm. X. V. 92. p. 81, wo er unter andern auch die Bischöfe mit Kranichen und Gänsen vergleicht. Ueberhaupt sollten nur alle Verehrer der unbedingten Concilien-Autorität Gregors Beschreibung dieser ökumenischen Synode lesen; vorzüglich auch seine Schilderung der meisten Mitglieder derselben Carm. adv. Episc. V. 154. p. 18 seqq., wo er es unter andern als etwas Entehrendes darstellt, in der Mitte solcher Glaubenskrämer, wie er einen Theil der Bischöfe nennt, zu sitzen:

. . . . καὶ γὰρ ἦν αἶσχος μέγα
Τούτων τιν' εἶναι τῶν καπήλων πίστεως.

3) Socrat. V, 9. Sozom. VII, 11.

10. Gregorius dankt ab und verabschiedet sich von seiner Gemeinde.

Indessen dauerten die Sitzungen der Synode in einer so stürmischen Weise fort, wie es einem ernsten Manne nicht gefallen konnte. Gregorius war froh, mehrere Tage durch Krankheit von dem Besuchen der Versammlungen abgehalten zu seyn,[1]) und faßte zuletzt, da er sah, daß seine Stimme nicht durchdränge, den festen Entschluß, sich ganz zurückzuziehen. Er verließ deßwegen seine bisherige bischöfliche Wohnung und besuchte sofort die Synode nicht mehr.[2]) Auf das Volk machte dieser Schritt einen tiefen Eindruck, sie baten den Gregorius dringend, ihnen und dem Gott, den er bisher so kräftig unter ihnen verkündigt, auch den Rest seines Lebens vollends zu weihen.[3])

Gregorius mochte noch keineswegs ganz fest entschlossen seyn, sein Bisthum niederzulegen, als die Verhandlungen der Synode durch die Ankunft der bisher noch entfernten ägyptischen und macedonischen Bischöfe eine Wendung nahmen, welche diesen Entschluß zur Reife brachte.[4]) Diese Bischöfe, die sich natürlich wegen ihrer späten Berufung für zurückgesetzt ansahen, waren schon aus diesem Grunde geneigt, sich dem, was die Synode bisher beschlossen hatte, zu widersetzen. Sie zeigten sich besonders mit der Wahl des Gregorius unzufrieden; indeß, wie er selbst sagt, nicht sowohl aus Haß gegen ihn oder aus Vorliebe für einen andern, den sie gerne auf den bischöflichen Stuhl gesetzt hätten, als vielmehr aus Widersetzlichkeit gegen diejenigen, welche den Gregorius gewählt hatten.[5]) So stellten sie ihm wenigstens

---

1) Carm. de vita s. V. 1745. p. 28.

2) Carm. de vita s. V. 1778. p. 28.

3) Carm. de vita s. V. 1781 seqq. p. 28.

4) Daß die ägyptischen und macedonischen Bischöfe später kamen, geht aus der ganzen Darstellung des Gregorius deutlich hervor. Nachdem er alles bisher Erzählte gemeldet, fährt er (Carmen de vita s. V. 1798. p. 28.), die Ankunft der Aegypter als etwas Neues berichtend, so fort:

Ἦλθον γὰρ, ἦλθον ἐξαπίνης κεκλημένοι
Αἰγύπτιοί τε καὶ Μακεδόνες ἐργάται
Τῶν τοῦ θεοῦ νόμων τε καὶ μυστηρίων,
Φυσῶντες ἡμῖν ἑσπέριόν τε καὶ τραχύ.
Τοῖς δ᾽ ἀντεπῄει δῆμος ἡλιοφρόνων.

5) Carm. de vita s. V. 1812. p. 29.

Οὐ μὲν πρὸς ἔχθραν τὴν ἐμὴν, οὐδὲ θρόνον
Σπεύδοντες ἄλλοις, οὐδαμῶς. ὅσον πόνῳ
Τῶν ἐνθρονιστῶν τῶν ἐμῶν, ὡς γοῦν ἐμὲ
Σαφῶς ἔπειθον λαθρίοις δηλώμασι.

unter der Hand selbst die Sache dar. Aller Wahrscheinlichkeit nach bezieht sich dieß vorzüglich auf den Umstand, daß Gregorius unter dem Einfluß des Meletius gewählt und von demselben geweiht worden war. Oeffentlich aber gebrauchten sie für die Verwerfung des Gregorius einen andern Grund; sie wendeten nämlich auf diesen Fall den 15ten Kanon des nicänischen Concils an: „daß, um Unordnungen zu verhüten, kein Bischof, Presbyter oder Diakon von einer Stadt zu einer andern übergehen dürfe. Sollte es aber doch auch nach dieser Verordnung einer wagen, so sey die Sache nichtig, und der Geistliche solle in die Kirche, zu welcher er ordinirt worden, zurückversetzt werden." Demgemäß behaupteten sie nun, daß Gregor nur rechtmäßiger Bischof von Sasima, keineswegs aber von Constantinopel seyn könne. Gregor und seine Vertheidiger dagegen beriefen sich darauf, daß er durch die Erklärung einer allgemeinen Synode von dem, ohnedieß schon veralteten Gesetze vollkommen entbunden sey;[1]) Gründe, die jedoch auch nicht über alle Zweifel erhaben waren.

Jetzt hielt sich Gregorius für so tief gekränkt, daß er, alle andere Rücksichten bei Seite setzend, den festesten Entschluß faßte, sein Amt niederzulegen. Er trat vor die versammelten Bischöfe und erklärte ihnen folgendes:[2]) „Was diese Versammlung auch nachher über mich beschließen mag, so möchte ich euren Sinn vorher zu etwas weit Höherem erheben: werdet doch nun einig und verbindet euch in Liebe! Sollten wir denn immer nur als Unverträgliche verspottet werden und nur von dem Einen, von Streitsucht, beseelt seyn? Reicht euch brüderlich die Hände. Ich aber will ein zweiter Jonas werden. Ich will mich für die Rettung unseres Schiffes (der Kirche) hinopfern, obgleich ich an dem Sturme unschuldig bin. Laßt mich das Loos treffen und

---

1) Gregor bezeichnet jenen nicänischen Kanon als ein abgestorbenes Gesetz Carm. de vita s. V. 1810. p. 29.

Νόμους στρέφοντες τοὺς πάλαι τεθνηκότας,
Ὧν πλεῖστον ἦμεν καὶ σαφῶς ἐλεύθεροι.

Allein welchen hinreichenden Grund er dazu hatte, läßt sich daraus nicht einsehen. Der 15te nicänische Kanon war durch kein anderes Concilium aufgehoben worden; vielmehr war er gegen Ende des vierten Jahrhunderts noch eben so wohlthätig und nothwendig, als er zu Anfang desselben gewesen war; und Gregor, sonst ein so großer Verehrer der Beschlüsse von Nicäa, hätte am wenigsten einen derselben veraltet nennen dürfen. Nur durch den Beschluß einer allgemeinen Synode konnte er davon entbunden werden, und dieß wurde er auch, indem ihn die constantinopolitanische Synode zum Bischof der Hauptstadt einsetzte. Aber eben die Rechtmäßigkeit dieses Beschlusses wurde von den Aegyptern und Macedoniern angegriffen, weil sie bei der Fassung desselben noch nicht gegenwärtig gewesen waren.

2) Carm. de vita s. V. 1828—1856. p. 29.

werfet mich ins Meer. Ein gastfreundlicher Wallfisch der Tiefe wird mich aufnehmen. Dieß sey der Anfang eurer Eintracht. Ungern bestieg ich den Bischofstuhl und gerne steige ich jetzt herab. Auch mein schwacher Körper räth mir dieß. Nur eine Schuld habe ich noch abzutragen, den Tod; der gehöre Gott. Aber o du meine Dreieinigkeit, nur um deinetwillen bin ich traurig. Wirst du auch einen tüchtigen Mann haben, der dich freimüthig und voll Eifers vertheidige? Lebet wohl und gedenket meiner Arbeiten und Mühen." So Gregorius. Die Bischöfe stutzten und schwankten zaudernd, wie sie sich erklären sollten. Gregorius verließ die Versammlung mit gemischtem Gefühle, froh, daß er nun zur Ruhe gelangen sollte, traurig, wenn er an seine Gemeinde und deren Stimmung beim Bekanntwerden des Geschehenen dachte.[1]) Gregorius hatte indeß nicht sobald die Versammlung verlassen, als die Bischöfe seine Abdankung mit Vergnügen annahmen;[2]) eine Sache, worüber wir uns wohl wundern müßten, wenn wir den gemeinen Gang menschlicher Dinge nicht bedächten. Die meisten Geistlichen waren herzlich froh, einen Mann, den sie beneideten, der ihnen an Geist und Beredsamkeit überlegen war, der ihr leidenschaftliches Treiben oft bitter tadelte, und seine weiseren Rathschläge nicht immer mit der größten Milde gab, los zu seyn; und ohnedieß bildeten ja schon die macedonischen und ägyptischen Bischöfe eine entschiedene Gegenparthei, die sie um so fester behaupteten, da dieselbe, besonders bei den Aegyptern, aus alteingewurzeltem Partheigeist ihrer ganzen Kirche hervorgegangen war.

Sofort begab sich Gregorius zum Kaiser, und verlangte im Beiseyn vieler Personen auf eine gerade und würdige Weise seine Entlassung:[3]) „Nicht Gold verlange ich von dir, großmüthigster Fürst, noch Kostbarkeiten für meine Kirche, noch hohe Aemter für meine Verwandte. Ich glaube eine weit höhere Gnade verdient zu haben; gestatte mir, daß ich dem Neid aus dem Wege gehe." [4])

---

1) Carm. de vita s. V. 1856 seqq. p. 29.

2) Carm. de vita s. V. 1869. p. 29. Bes. Carm. adv. Episc. V. 145. p. 18.

Προὔπεμψαν ἔνθεν ἀσμένως οἱ φίλτατοι
Ὥςπερ τιν' ὄγκον ἐκ νεῶς βαρουμένης
Ῥίψαντες. ἦν γὰρ φόρτος εὐφρονῶν κακοῖς.

Man verbreitete sogar die falsche Sage, die Bischöfe hätten den Gregor wider seinen Willen des Bisthums entsetzt. Carm. de vita s. V. 1929. p. 30. u. Carm. II. V. 11. p. 75. bei Tollius.

3) Carm. de vita s. V. 1871—1905. p. 29. u. 30.

4) V. 1889. p. 30.

Ἕν μοι δοθήτω, μικρὸν εἶξαι τῷ φθόνῳ.
Θρόνους ποθῶμεν ἀλλὰ πόῤῥωθεν σέβειν.

Mit diesen Worten trat Gregorius vor den Kaiser, und beschwor ihn zugleich, alles aufzubieten, um unter den leidenschaftlichen Bischöfen Friede herzustellen. Theodosius gewährte dem verehrten Bischof, obwohl er ihn höchst ungern Constantinopel verlassen sah, die Erfüllung seines Wunsches.

Gregorius empfing jetzt so viele Beweise der Theilnahme von den Seinigen, daß er nicht umhin konnte, noch ein öffentliches Lebewohl auszusprechen; auch war er es sich selbst schuldig, seine Verhältnisse noch einmal offen darzulegen, und sein Verfahren zu rechtfertigen. Dieß that er in der berühmten Abschiedsrede,[1] aus welcher wir um so lieber einige Hauptstellen ausheben, als sie unter die ausgezeichneten rednerischen Productionen unseres Gregorius gehört. Zuerst redet Gregorius die versammelten Bischöfe freundlich an und verspricht ihnen Rechenschaft von seiner bisherigen Amtsführung zu geben. Er schildert die traurige Lage der orthodoxen Gemeinde in Constantinopel unmittelbar vor seiner Ankunft unter der Regierung des Valens,[2] wie sie klein, hirtenlos, zerstreut, verfolgt, rechtlos, alles Besitzes beraubt, kaum noch einer Gemeinschaft geglichen hätte; und weist dann darauf hin, in welchem Zustand sie sich jetzt befinde: „Erhebe deine Augen rings umher, sagt er,[3] du, der du meine Lehre prüfen willst, und siehe diesen herrlichen Kranz, der jetzt gewunden ist — siehe die Versammlung der durch Alter und Einsicht ehrwürdigen Presbyteren, die bescheidenen Diakonen, die trefflichen Vorleser, das lernbegierige Volk, die Männer und Frauen, gleich ehrenwerth durch Tugend . . . . diesen Kranz — das sage ich nicht nach dem Herrn, aber ich will es dennoch sagen — diesen Kranz habe auch ich zum Theil winden helfen, dieser Kranz ist zum Theil auch ein Werk meiner Vorträge." Gregorius war gewiß bescheiden genug, die große Umänderung, die unter begünstigenden äußeren Umständen in so kurzer Zeit zu Stande gebracht worden war, keineswegs blos seiner Thätigkeit zuzuschreiben; er sah darin eine Fügung Gottes.[4] Aber er hatte in der Lage, warin er sich befand, auch vollkommenes Recht, seine persönliche Mitwirkung, die man so undankbar zu verkennen

---

1) Orat. XLII. p. 748 — 768. Der Titel der Rede ist: *Συντακτήριος εἰς τὴν τῶν ρν. ἐπισκόπων παρουσίαν.*

2) Orat. XLII. 2. p. 749.

3) Orat. XLII. 11. p. 755 sq. Vergl. Carm. advers. Episc. V. 115 seqq. p. 14.

4) Carm. II. V. 61. p. 80. bei Tollius:
Ἀλλ' οὐκ ἔμόνγε, πλὴν ὅσ' ἔχρησεν θεός.

schien, geltend zu machen, und es besonders hervorzuheben, wie wichtig es sey, gerade in Constantinopel die reine Lehre erhalten und begründet zu haben. „Denn wenn es nichts Großes ist, sagt er in dieser Beziehung,[1]) die Stadt, welche das Auge der Welt, die Beherrscherin des Landes und Meeres, das vermittelnde Band des Morgen- und Abendlandes ist, zu welcher alles von allen Seiten her zusammenströmt[2]) und von wo alles ausgeht, wie von einem gemeinsamen Marktplatz des Glaubens, wenn es nichts Großes ist, diese Stadt befestigt und wohlgegründet zu haben durch gesunde Lehre, und zwar in einem Zeitpunct, da sie durch die verschiedensten Meinungen von allen Seiten her beunruhigt war, so möchte wohl kaum etwas anderes groß und der Mühe werth erscheinen. Gehört aber dieß zu den löblichen Dingen, so laßt auch mich ein wenig darauf stolz seyn, so habe auch ich einen Theil zu dem, was ihr jetzt seht, beigetragen.“ Gregorius konnte sich mit ruhigem Gewissen auf seine Amtsführung berufen. Es war ihm dabei um die Sache, um das Wohl der ihm anvertrauten Gemeinde, nicht um Erreichung selbstsüchtiger Absichten zu thun gewesen. „Habe ich — durfte er wohl sagen[3]) — habe ich je dieses Volk aus Gewinnsucht übervortheilt? Habe ich je für meinen eigenen Vortheil gesorgt, wie es die meisten thun? Habe ich je die Kirche gekränkt? Andere vielleicht wohl, denen ich, weil sie glaubten, wir hätten unsere Sache aufgegeben, meine Vorträge entgegensetzte; euch aber nicht, so viel ich mir bewußt bin. Ich habe mein Priesterthum rein und ohne Falsch bewahrt. Habe ich aber der Macht gehuldigt, oder nach Herrschaft gestrebt, oder mich an den Hof der Fürsten gedrängt, so will ich keinen Ruhm haben, oder, falls ich ihn erworben, ihn augenblicklich verlieren.“

Nachdem Gregorius nun eine Entwickelung der Trinitätslehre, wodurch er dieß alles unter dem Beistande des göttlichen Geistes bewirkt zu haben überzeugt war, gegeben, bietet er seine blühende Gemeinde den versammelten Bischöfen zugleich als die beste Vertheidigung und als das schönste Geschenk dar und verlangt als einzige Gegengabe seinen Abschied.[4]) „So gewährt mir nun auch einen Lohn für meine Bemühungen. Welchen wohl? Nicht den,

---

1) Orat. XLII. 10. p. 755.

2) Freilich konnte man auch von diesem neuen Rom sagen, was Tacitus (Annal. XV. 44.) von dem alten sagt: quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque.

3) Orat. XLII. 19. p. 761.

4) Orat. XLII. 20. p. 761.

welchen Argwöhnische vermuthen möchten; sondern einen solchen, den ich mit Sicherheit fordern kann. Vergönnet mir Ruhe von meinen langwierigen Mühen. Ehret dieses graue Haupt; scheuet das Gastrecht. Wählet einen andern, der statt meiner verfolgt wird, einen Mann von reiner Hand und verständig in seiner Rede, der geschickt ist, euch in allem zu Gefallen zu leben, und die kirchlichen Sorgen zu ertragen vermag; denn das ist in unserer Zeit nothwendig. Ihr sehet ja, wie mein Körper durch Alter und Krankheit und Anstrengung aufgerieben ist; was nützt euch wohl ein schwacher, entkräfteter Greis, der so zu sagen jeden Tag stirbt, nicht blos am Körper, sondern auch an Sorgen?"

Nun beklagt sich Gregor bitter über die Streitsucht der Bischöfe und die daraus entstandenen allgemeinen Partheiungen: „Wie soll ich doch diesen heiligen Krieg ertragen? Denn man kann auch ein heiliger Krieg sagen, wie ein barbarischer. Wie soll ich wohl die, welche in ihrem Amte sich entgegenstehen, und in ihrer geistlichen Thätigkeit sich bestreiten, und das mit in ihre Spaltung gerissene, unter sich feindselige Volk zusammenbringen und vereinigen — ja nicht das Volk allein, sondern auch die Partheien in der ganzen Welt, die mit jenen unruhigen Menschen übereinstimmen, so daß jetzt der Orient und Occident in zwei feindliche Theile getrennt sind, und nicht minder durch Meinungen als durch Grenzen geschieden zu seyn scheinen? Wie lange wird man noch (fährt der Redner, auf die meletianische Spaltung anspielend, fort) sagen der meine und der deine, der alte und der neue, der beredtere oder der geistlichere, der edlere oder der minder edle, der mit der größeren oder kleineren Gemeinde? Ich würde mich meines Alters schämen, wenn ich, der ich mein Heil durch Christum habe, nach anderen mich benennen ließe (einen Partheinamen annähme)." [1])

Im Verfolg der Rede vertheidigt sich Gregorius noch gegen einige ungerechte Vorwürfe, die ihm häufig gemacht worden waren, besonders gegen die ungereimte Beschuldigung, daß er nicht denselben Aufwand gemacht habe, wie andere weltlich gesinnte Prälaten der damaligen Zeit. Vielmehr glaubt er berechtigt zu seyn, die Bewohner Constantinopels zu tadeln, daß sie bei ihren Geistlichen viel zu sehr auf das Aeußerliche sähen; „denn sie suchen nicht Priester, sondern Rhetoren, sagt er, [2]) nicht Versorger

1) Vergl. Carm. XI. V. 155. p. 84.
. . . *Χριστὸς δὲ μάτην ἥλοισι πέπαρται.*
Οὐ γὰρ ἀπὸ Χριστοῖο καλούμεθα, ἐκ μερόπων δέ.

2) Orat. XLII. 24. p. 765.

der Seelen, sondern Bewahrer der Reichthümer; nicht reine Opferpriester, sondern kräftige Vorkämpfer."

Hierauf geht der Redner zum Schluß über, in dem er noch einmal alle seine Empfindungen zusammendrängt, und der deßwegen ganz hier stehen mag: 1) „So lebe denn wohl, meine Anastasia, die du einen so frommen Namen trägst; du hast unseren Glauben, der damals noch verachtet war, wieder erhoben; du unseres gemeinsamen Sieges Feld, du neues Silo, wo wir zuerst wieder die Bundeslade feststellten, nachdem sie vierzig Jahre lang in der Wüste auf Irrwegen umhergetragen worden war. Und du, großer und gepriesener Tempel, unser neues Besitzthum, der du jetzt erst deine wahre Größe vom ewigen Gottesworte empfangen hast — und ihr Gotteshäuser alle, die ihr diesem an Schönheit nahe kommt, und, in verschiedene Gegenden der Stadt vertheilt, wie eine heilige Kette das Benachbarte verbindet, welche nicht wir mit unserer Schwachheit, sondern die Gnade Gottes, die mit uns war, erfüllt hat mit Verlorenen. 2) Lebet wohl, ihr Apostel, die ihr diesen Tempel zu bewohnen würdiget, 3) ihr Vorbilder meines Kampfes . . . Lebe wohl, mein Bischofstuhl, du beneideter und gefahrvoller Sitz, und du Versammlung der höheren Priester, und ihr Priester, ehrwürdig durch Demuth und Alter, und wer sonst noch an dem heiligen Tische Gott dient, und sich Gott dem stets nahen naht. Lebet wohl, ihr Chöre der Nazaräer, ihr Harmonien der Psalmgesänge, ihr nächtlichen Gebete, ihr keuschen Jungfrauen, ihr bescheidenen Frauen und Wittwen, ihr Versammlungen von Waisen, ihr Augen der Armen, die ihr zu Gott und zu mir aufblicktet; lebet wohl, ihr gastfreundlichen und Christus liebenden Häuser, die ihr euch meiner Schwachheit angenommen; lebet wohl, ihr Freunde meiner Vorträge, die ihr euch hier zusammendrängtet, und auch wohl öffentlich oder heimlich nachgeschrieben habt, und auch du meine Kanzel, die oft enge von Hörbegierigen eingeschlossen war. Lebet wohl, ihr Fürsten und ihr Palläste, und was die Dienerschaft und das Hausgesinde des Kaisers bildet; ob es dem Kaiser auch treu ist, weiß ich nicht, Gott aber ist es großentheils untreu. Klatschet in die Hände, rufet lauten Beifall, erhebet zum Himmel

---

1) Orat. XLII. 26. 27. p. 766—768.

2) d. h. solchen, deren Heil man schon aufgegeben hatte.

3) Man glaubte nämlich in der Apostelkirche die Reliquien des heil. Andreas, Lucas und Timotheus zu besitzen. S. *Idacii* Chron. ad Consul. Const. VIII. et Julian. I. und denselben ad Consul. Const. IX. et Jul. II. Mehreres in *Du Cange* Constantinop. Christ. IV. 5. p. 105.

euren Prunkredner. Die euch so lästige Zunge und Sprache ist nun verstummt; aber sie ist nicht gänzlich verstummt; sie wird noch durch die Hand mit Dinte fechten; nur für die Gegenwart ist sie verstummt.

Lebe wohl, du große, Christus liebende Stadt, denn ich will die Wahrheit bezeugen, wenn auch der Eifer nicht immer mit Erkenntniß verbunden ist; die Trennung macht mich milder. Nahet euch zur Wahrheit, kehret endlich zum Besseren um; ehret Gott, mehr als ihr bisher gewohnt waret; eine solche Umwandlung bringt keine Schande, aber das Verharren im Bösen den Untergang. Lebe wohl, Morgenland und Abendland, für welche und von welchen ich bekämpft werde; der ist mein Zeuge, der Friede unter euch stiften wird, wenn nur einige wenige meine Abdankung nachahmen. Denn wahrlich die werden Gott nicht verlieren, die von ihren Bischofstühlen herabsteigen, sondern sie werden einen himmlischen Sitz einnehmen, der weit höher und sicherer ist, als jene. Vor allem aber rufe ich: Lebet wohl, ihr Engel, ihr Beschützer dieser Kirche, ihr Beschützer meiner Gegenwart und meines Abschiedes, wenn in Gottes Hand unsere Schicksale liegen. Lebe wohl, heilige Dreiheit, du mein einziger Gedanke und mein Schmuck, mögest du diesen erhalten werden und diese erhalten, mein Volk; denn mein ist es, wenn es auch von andern besorgt wird; o möchte ich doch vernehmen, daß du stets erhöht und verherrlicht wirst durch Lehre und Leben. Meine Kinder, bewahret, was ich euch anvertraut, seyd eingedenk meiner Verfolgungen. Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sey mit euch allen. Amen."

Die Abdankung Gregors ist eine der wichtigsten Handlungen seines Lebens und beschließt im Grunde seine öffentliche Laufbahn. Man hat dieses Verzichtleisten Gregors auf eine der ersten Stellen in der Kirche, die ihm vollkommen gebührte, nicht selten als eine der edelsten Handlungen und als den Lichtpunct seines Lebens angesehen.[1] Ohne die Größe des Geistes, die wirklich in diesem freien Entschlusse lag, zu verkennen, glauben wir doch in jenes unbedingte Lobpreisen nicht einstimmen zu dürfen, vielmehr behaupten zu müssen, daß die Triebfedern der Handlung, soweit wir dieselben nach sicheren historischen Spuren zu erkennen vermögen, gemischt waren. Allerdings war Gregorius ungerecht und kränkend behandelt worden; er durfte billig Anerkennung seiner Verdienste um die Kirche der Hauptstadt verlangen, und Achtung für seine Person erwarten. Beides fand er auch beim

1) z. B. schon Sozomenus Hist. eccl. VII. 7.

Beginn der Synode. Aber dann wendeten in kurzer Zeit äußere Umstände und niedrige Gesinnung die Neigung leidenschaftlicher Geistlichen wieder von ihm ab und verwandelte sie in geringschätzige Widersetzlichkeit. Da verlor Gregor die Geduld, und mochte mit dem gemeinen Haufen nichts mehr zu thun haben. War er nun, dürfen wir wohl fragen, bei diesem so menschlichen Begegniß nicht zu sehr gereizt, zu tief verwundet? Hätte er nicht mit höherer Besonnenheit muthvoll alle Angriffe auf seine Person erdulden und ruhig den ihm gebührenden Platz behaupten sollen, um nach dem Sturme desto mehr Gutes zu wirken?[1]) — Doch wir wollen auch nicht so ungerecht seyn, die besseren Triebfedern zu übersehen. Gregorius glaubte wirklich, daß durch seine Entfernung die Versammlung ruhiger und friedlicher würde, wie sie es denn auch wurde, und insofern war seine Handlung eine selbstverleugnende und gemeinsinnige Aufopferung. Zudem war er alt und kränklich und hatte gegründete Ansprüche auf ein ruhigeres und stilleres Leben, und eine tiefe und unvertilgbare Sehnsucht zog ihn immer zu gottgeweihter Einsamkeit hin.[2]) So ging also die Abdankung Gregors ganz natürlich und nothwendig aus seiner geistigen Natur und seinem Character im Conflict mit diesen Verhältnissen hervor, und sein besseres Selbst sowohl als sein minder gutes, gereizte Ehrliebe, scheinen zu dem Entschlusse beigetragen zu haben. Freilich wenn wir diese That mit der Handlungsweise einer Menge anderer Bischöfe, denen kein Mittel zu niedrig war, um eine mächtige Stelle zu erhalten, oder sich in derselben zu behaupten, vergleichen, so erscheint sie als eine heldenmüthige Aufopferung, fast einzig in ihrer Art, denn es war allerdings keine Kleinigkeit, eine mit so vielen Mühen erkämpfte,

---

1) Wie trefflich spricht der Glaubensheld und unermüdliche Kämpfer, unser deutscher Luther in der Erklärung der Bergpredigt: „Wer so will predigen oder regieren, daß er sich läßt müde und ungeduldig machen und in einen Winkel jagen, der wird langsam den Leuten helfen. Es heißt nicht zu Winkel oder in die Wüsten kriechen, sondern herauslaufen, wenn du drinnen wärest, und beide, Hände und Füße, und deinen ganzen Leib darreichen, und alles daran setzen, was du hast und vermagst. Und will einen solchen Menschen haben, der hart gegen hart sey, daß er sich nichts abschrecken noch übertäuben und keinen Undank noch Bosheit der Welt überwinden lasse, sondern immer treibe und anhalte, so viel er aus allen Kräften vermag. Kann er die Welt nicht gar fromm machen, so thue er, was er kann." Luthers Werke Thl. 7. S. 564. der Walch. Ausg. Freilich darf man dabei auch den Unterschied nicht übersehen, daß Luther ein durch und durch practischer Geist war, während ein Gregor von Natur eine vorherrschend contemplative Richtung hatte.

2) Gregor selbst äußert sich über seine Abdankung vielleicht am schönsten Carm. XII. p. 85.

höchst erwünschte Stellung gerade in dem Augenblick zu verlassen, als sich die Früchte der Arbeit nun zum ruhigeren Genuß darboten.

Es ist nicht glaublich, daß Gregorius, nachdem er seine Abschiedsrede gehalten, noch lange in Constantinopel verweilt sey. Wahrscheinlich war er schon abgereist, als die Synode in der Person des Nectarius, der bisher Senator gewesen war und das Amt eines Praetor bekleidet hatte, ihm einen Nachfolger wählte.[1]) Dieser Mann wird wegen seines sanften und würdigen Characters gerühmt, aber zu einem geistlichen Amte hatte er sich nicht vorbereitet. Er war noch nicht einmal getauft. Als eigentlicher Theologe war er also seines berühmten Vorgängers keineswegs würdig; obwohl es nicht unwahrscheinlich ist, daß er durch die Milde seines Wesens auf die Eintracht der versammelten Bischöfe günstiger einwirkte, als der strenge Gregorius.

Vermuthlich im Juni des Jahres 381 verließ Gregor Constantinopel, nachdem er zwischen zwei und drei Jahre[2]) daselbst mit der Autorität eines Bischofs und mit der Ueberlegenheit eines ausgezeichneten Lehrers gewirkt hatte, aber nur einige Wochen wirklicher Bischof gewesen war. Erst nach dem freiwilligen Austritt des Gregorius faßte die jetzt ruhigere Bischofsversammlung die wichtigen Beschlüsse, wodurch sie in der Geschichte der kirchlichen Verfassung und Lehre Epoche macht. In ersterer Beziehung wurde das berühmte Gesetz gegeben, daß der Bischof von Constantinopel als Bischof von Neu=Rom den zweiten Rang nach dem römischen Bischof haben sollte.[3]) In Beziehung auf Lehre aber wurde nicht allein das nicänische Bekenntniß mit hinzugefügter Verdammung der ihm entgegenstehenden Häresieen be=

---

1) Socrat. V. 8. . . . ἦν δέ τις Νεκτάριος ὄνομα, συγκλητικοῦ μὲν γένους, ἐπιεικὴς δὲ τὸν τρόπον, δι᾽ ὅλου θαυμαζόμενος, καίτοι τὴν τοῦ πραίτωρος χειρίζων ἀρχήν· ὃς ἁρπασθεὶς ὑπὸ τοῦ λαοῦ, εἰς τὴν ἐπισκοπὴν προεβλήθη. Aus der genaueren Erzählung des Sozomenus (VII. 8.) ersieht man jedoch, daß die Wahl des Nectarius nicht vom Volk ausging, sondern hauptsächlich ein Werk des Diodor von Tarsus (auch Nectarius war ein Tarsenser) und des Kaisers Theodosius selbst war. Derselbe Schriftsteller erzählt auch eine interessante Anecdote von Nectarius, woraus man ersieht, daß zwar sein früheres Leben nicht so ganz heilig und bischöflich gewesen, daß er aber auch kein Heuchler, sondern ein recht ehrlicher, offenherziger und bescheidener Mann war. Sozom. VII. 10.

2) Er sagt selbst Carm. adv. Episcop. V. 100.

. . . ; τί σκαιὸν
Ἢ εἶπον, ἢ ἔπραξα τοῦτ᾽ ἔτος τρίτον;

Ob das dritte Jahr ganz voll war, kann bezweifelt werden. Auf jeden Fall dauerte sein Aufenthalt in Constantinopel über zwei Jahre.

3) Can. III.

stätigt,[1]) sondern auch durch mehrere neue Zusätze,[2]) deren wichtigster die Lehre vom heiligen Geiste betraf, vervollständigt, so daß jetzt die Trinitätslehre in ihren Grundzügen kirchlich abgeschlossen, durch öffentliche kirchliche und weltliche Autorität[3]) zum Siege gebracht, und also das erreicht wurde, wofür Gregor mit den Waffen des Wortes[4]) gekämpft hatte.

---

1) Can. I., wo dann die Eunomianer oder Anomöer, Arianer oder Eudoxianer, Semiarianer oder Pneumatomachen, Sabellianer, Marcellianer, Photinianer und Apollinaristen genannt werden.

2) Das nicänische Bekenntniß mit diesen Zusätzen ist allgemein bekannt unter dem Namen des nicänisch-constantinopolitanischen Symbols. Die übrigen Beschlüsse des constantinopolitanischen Concils sind uns hier nicht wichtig.

3) Die versammelten Bischöfe machten dem Kaiser ihre Beschlüsse in einem Schreiben bekannt, welches vom 9ten Juli 381 datirt ist. Der Kaiser, wie es sich von selbst versteht, da die Synode ganz seinen Absichten gemäß gehandelt hatte, bestätigte die Beschlüsse, und gab nun mehrere Gesetze gegen die kirchlich verdammten Häretiker, deren erstes vom 19. Juli 381 datirt, und namentlich gegen Eunomianer, Arianer und Aëlianer gerichtet ist. Cod. Theod. Lib. XVI. T. V. L. 8. Dann folgen Lib. I. T. I. L. 3. (vom 30. Juli) Lib. XVI. T. V. L. 11 seqq. — 23.

4) πειθοῦς βίᾳ. Carm. adv. Episcop. V. 120. Carm. I. p. 19.



Vierter Abschnitt.

Von der Rückkehr Gregors aus Constantinopel in sein Vaterland bis zu seinem Tode. Vom Jahre 381—390, also von seinem einundfünfzigsten bis zu seinem sechzigsten Lebensjahre.

Chronologischer Ueberblick: Höchstwahrscheinlich im Juni 381 ging Gregorius von Constantinopel ab und nach Cappadocien zurück. Hier lebte er noch kurze Zeit in öffentlicher Thätigkeit, dann großentheils in stiller Zurückgezogenheit. Im Sommer 382 ward er zu einer Synode nach Constantinopel eingeladen, welche er jedoch nicht besuchte. Vermuthlich im J. 383 veranlaßte er, daß Eulalius Bischof von Nazianz wurde, und nun zog er sich ganz auf sein Landgut zurück. Was er hier arbeitete und schrieb, läßt sich nicht leicht chronologisch ordnen. Der Tod Gregors erfolgte im J. 389 oder 390.

---

1. Gregor freut sich seiner Zurückgezogenheit und seiner Entfernung von Synoden, ist aber fortwährend für die nazianzenische Gemeinde thätig.

Gregorius trat jetzt wieder von dem glänzenden Schauplatz einer umfassenden Thätigkeit in ein stilleres, jedoch nicht ganz abgeschiedenes und unthätiges Leben zurück. Seine Seele sehnte sich nach Einsamkeit und Ruhe, aber sein feuriger Geist konnte in der Zurückgezogenheit nicht erschlaffen.

Er ging zunächst, wie es scheint, nach Nazianz oder auf sein väterliches Landgut nach Arianz, um seinem von den durchgekämpften Stürmen angegriffenen Gemüthe und Körper einige Erholung zu gönnen. Die Stimmung, in der er sich damals befand, schildert uns am besten ein Brief,[1]) den er an seinen Freund Philagrius schrieb; er entschuldigt sich darin zuerst, daß er durch Kränklichkeit abgehalten sey, ihn zu besuchen, und vertheidigt sich sodann gegen den Vorwurf, den ihm der Freund gemacht hatte,

1) Epistol. 65. al. 59. t. 1. p. 823.

daß er doch wohl etwas zu unüberlegt und leichtsinnig [1]) seine Stelle in Constantinopel verlassen haben möchte. „Ich bin ermüdet, sagt er, im Kampfe mit dem Neid und mit den heiligen Bischöfen, welche alle gemeinsinnige Eintracht zerstörten und die Sache des Glaubens ihren Privatstreitigkeiten aufopferten. Deßwegen habe ich für gut gehalten, das Schiff zu drehen und mich, wie man von den Nautilien [2]) erzählt, wenn sie einen Sturm merken, in mich selbst zurückzuziehen, so daß ich nun zurückgezogen aus der Ferne zusehen kann, wie andere herumgestoßen werden und sich herumstoßen. Wenn du nun schreibst, es sey doch gefährlich, die Kirche zu verlassen, so frage ich, welche? Wenn es die meinige wäre, so würde ich auch damit übereinstimmen und ihr hättet ganz recht gesprochen. Wenn es aber eine ist, die mich eigentlich nichts angeht, und die mir nicht zuerkannt ist, so bin ich unschuldig. Wenn ich auch einige Zeit für dieselbe Sorge getragen habe, bin ich denn deßwegen gebunden? Dann wären auch noch viele andere gebunden, die sich einmal fremder Kirchen angenommen haben. Vielleicht wird das Kämpfen belohnt, aber das Entsagen kann doch auch nicht als eine Schuld angesehen werden."

Gregorius war noch mit einem starken Unwillen, ja mit Erbitterung über das Betragen der Bischöfe gegen ihn in seine Heimath gekommen. Er suchte seinem vollen Herzen durch schriftliche Ergießungen Luft zu machen, und diesem Drang der Empfindungen verdanken wir einige mit beizender Lauge gesalzene Gedichte, namentlich das Gedicht über die Bischöfe, [3]) worin er die Verdorbenheit der Geistlichen seiner Zeit mit den lebhaftesten Farben schildert. Mag die gereizte Stimmung Gregors auch einzelnes übertrieben haben, das Ganze enthält so individuelle, aus dem Leben gegriffene Züge, daß es das Gepräge der Wahrheit

---

1) *παρέργως καὶ ῥαθύμως.*

2) *Plinii* Histor. natur. IX. 47: Inter praecipua miracula est, qui vocatur *Nautilos*, ab aliis Pompilos; supinus in summa aequorum pervenit, ita se paulatim subrigens, ut emissa omni per fistulam aqua velut exoneratus sentina facile naviget. Postea duo prima brachia retorquens, membranam inter illa mirae tenuitatis extendit, qua velificante in auras caeteris subremigans brachiis, media cauda, uti gubernaculo, sese regit. Ita vadit alto, Liburnicarum gaudens imagine; *et, si quid paroris interveniat, hausta se mergit aqua.* Siehe dazu in Harduins Ausg. des Plinius die Anmerkungen Tom. I. p. 516 u. 541.

3) Dieses Gedicht *εἰς ἑαυτὸν καὶ περὶ ἐπισκόπων* ist zuerst herausgegeben in Jacobi *Tollii* Insignibus Itinerarii Italici. Trajecti ad Rhen. MDCXCVI. und dann wieder abgedruckt bei Galland. Es wird sich später Gelegenheit finden, einiges daraus mitzutheilen.

vollkommen in sich trägt, und giebt uns das traurige Resultat, daß die Kirchenämter und namentlich die Bisthümer damals großentheils nicht blos mit sehr unwissenden, sondern auch der Gesinnung nach höchst unwürdigen Personen besetzt waren.[1]) In milderem Tone, obwohl nicht ohne beigemischte Satyre, ist ein anderes Gedicht des Gregorius über sein Leben abgefaßt, welches auch um deßwillen in diese Zeit gesetzt werden zu müssen scheint, weil es sich gerade bis auf die Niederlegung seines Amtes in Constantinopel erstreckt.

Indessen konnte sich Gregorius auch wieder in seiner Zurückgezogenheit beruhigen durch das Bewußtseyn, daß ihm das, was er in Constantinopel gethan, auch in die Einsamkeit folge, und daß er nur Kämpfe und Leiden in der unruhigen Hauptstadt zurückgelassen habe.[2]) Nachdem der erste bittere Schmerz über die undankbare Behandlung in Constantinopel vorüber war, fühlte sich Gregorius wieder wohl und heiter im Gemüthe. In dieser Stimmung schreibt er an seinen Freund Amazonius:[3]) „Wenn einer von unsern gemeinsamen Freunden, ich hoffe aber, daß deren nicht wenige sind, dich frägt: wo ist denn nun Gregorius? und was macht er? so sage ihm nur in guter Zuversicht, daß er in aller Stille ein philosophisches Leben führt, und daß er sich so wenig um seine Gegner bekümmert, als um Menschen, von deren Daseyn man nichts weiß. So wenig ist er in seinem Geiste gebeugt.“ Ja Gregor fühlte sich bald glücklich in seiner unbeneideten Stille, wo er ferne vom Getümmel der Welt und den Streitigkeiten der Geistlichen mit Gott im Gebete umgehen konnte,[4]) und er wußte zuletzt sogar seinen Feinden Dank, daß sie ihn in dieses einsame Asyl zurückgedrängt hatten. „Ich führe, schreibt er an einen Freund, den kaiserlichen Beamten Sophronius,[5]) — ich führe in ruhiger Stille ein philosophisches Leben. Das haben mir meine Feinde zugefügt; möchten sie mir doch

---

1) Beausobre sagt: Il faut, ou que cet Eveque ait eté le plus medisant de tous les hommes, ou que le plupart de ceux de son tems fussent des gens bien vicieux et bien meprisables. Cependant ce n'etoient encore la, que des commencemens des douleurs. Bibl. German. tom. XXXVIII. p. 65.

2) Vergl. darüber das 57ste Gedicht p. 134. *εἰς ἑαυτὸν μετὰ τὴν ἀπὸ τῆς Κωνσταντίνου πόλεως ἐπάνοδον*, worin er unter andern V. 3. sagt:

Ἔρχομ᾽ ἔχων ὅσ᾽ ἔρεξα, καὶ ὅσ᾽ ἐμόγησ᾽ ἀπολείψας.

3) Epist. 73. al. 70 p. 829.

4) Epist. 187. p. 887.

5) Epist. 59. al. 53. p. 816.

noch mehr dergleichen anthun, damit ich in ihnen noch mehr meine Wohlthäter erblicken könnte. Denn es fügt sich ja so oft, daß die, welche Schaden zu nehmen scheinen, gerade erst recht aufblühen, und die, welche im blühendsten Zustande zu seyn scheinen, Schaden nehmen."

Daß Gregorius auch gegen seinen Nachfolger Nectarius keinen Groll, sondern eine recht freundschaftliche Gesinnung hegte, geht aus mehreren Briefen hervor.[1]) Wir wählen zum Beweis nur eine schöne Stelle aus einem Empfehlungsschreiben,[2]) welches Gregor einem gewissen Pancratius an den Bischof von Constantinopel mitgab: „Meine Sachen, schreibt er, gehen, wie sie eben gehen. Ich lebe jetzt ruhig, ohne Kampf und Geschäfte, und achte den gefahrlosen Lohn der stillen Einsamkeit für den höchsten, der mir werden konnte. Ja ich habe sogar aus dieser Stille einen Vortheil gezogen, indem ich mich durch Gottes Gnade von meiner Krankheit ganz ordentlich erholt habe. Du aber herrsche und sey glücklich, wie der heilige David sagt, und der Gott, der dich zum Priesteramte berufen hat, wolle dich auch in demselben geleiten und vor aller schmachvollen Behandlung bewahren." Konnte Gregorius milder und liebevoller gegen den sprechen, der nun, ohne große Verdienste zu haben, die Früchte seiner Anstrengungen in Constantinopel genoß?

Wie sehr es dem Gregorius mit den Versicherungen, daß ihm seine stille Lage genüge, Ernst war und wie wenig er sich nach kirchlicher, wenn auch vielleicht einflußreicher Thätigkeit sehnte, davon geben die Aeußerungen den sichersten Beweis, mit denen er wiederholte Einladungen zur Theilnahme an Synoden ablehnte. Als ihn Theodosius im J. 382 zu einer Versammlung von Bischöfen nach Constantinopel berufen ließ,[3]) antwortete er dem Procopius,[4]) welcher ihm den Wunsch des Kaisers mitgetheilt hatte: „Ich bin, wenn ich die Wahrheit sagen soll, so gestimmt, daß ich jede Versammlung von Bischöfen fliehe, weil ich noch nie gesehen habe, daß eine Synode ein gutes Ende genommen hätte, oder daß die Uebel durch sie entfernt worden wären, vielmehr wurden sie immer nur vermehrt; denn Streitsucht und Herrsch=

---

1) Epist. 222. u. 227. p. 913.

2) Epist. 51. al. 3. p. 812.

3) Im Sommer 382 war wieder eine Synode zu Constantinopel, die jedoch nicht so zahlreich und wichtig wurde, als die im vorhergehenden Jahre gehaltene. Theodoret. V. 8.

4) Epist. 55. al. 42. p. 814.

sucht (und glaube nicht, daß ich mich hier zu hart ausdrücke) ist auf denselben über alle Beschreibung groß, und es würde sich eher einer Tadel und Klage zuziehen, der es wagt, gegen die Schlechtigkeit der anderen zu sprechen, als daß es ihm gelänge, diese Schlechtigkeit zu bekämpfen. Deßwegen habe ich mich in mich selbst zurückgezogen und die Ruhe meiner Seele allein in der Zurückgezogenheit gefunden. Gegenwärtig habe ich aber auch noch Krankheit als Rechtfertigungsgrund für meinen Entschluß, indem ich fast immer meinem Ende nahe und zu nichts nütze bin. Deßhalb möge mir deine Großmuth nachsehen; bitte auch, du wollest den frommen Kaiser dahin vermögen, daß er mich nicht als einen Nachlässigen verdamme, sondern mit meiner Schwachheit Geduld habe, um deren willen er mir ja auch, wie er sich erinnern wird, statt aller Wohlthaten auf meine Bitte gestattet hat, mich zurückzuziehen." Ein höchst merkwürdiger Brief, der allerdings dem göttlichen Ansehen der Synoden einen bedeutenden Stoß giebt. Gregorius kannte die Synoden aus Erfahrung, er wußte, wie sie die Uebel in der Kirche nur vermehrten — wie konnte er also in denselben Männern Organe des göttlichen Geistes erblicken, die er großentheils so ganz von Streit- und Herrschsucht beseelt sah? Und solche Gedanken äußerte er nicht etwa nur einmal in aufgeregtem Unwillen, sondern wiederholt [1]) und bei verschiedenen Gelegenheiten. So schrieb er unter andern auch einem Freunde, [2]) der ihn zu einer Bischofsversammlung eingeladen hatte: „Ich eile zu dir, um unter vier Augen mit dir zu sprechen, denn von Versammlungen und Synoden will ich mich ferne halten, seit ich erfahren habe, daß die meisten, um mich noch mäßig auszudrücken, nicht viel werth sind."

Bei seiner Rückkehr hatte Gregor die christliche Gemeinde seiner Vaterstadt nicht gerade in einem sehr blühenden Zustande gefunden. Wir haben ein Gedicht von Gregorius, [3]) welches eine Beschreibung der Zerrüttung der Gemeinde von Nazianz nach seines Vaters Tode enthält, und nach einzelnen Aeußerungen [4]) wohl in diesen Zeitpunct verlegt werden könnte. Darin werden

1) Epist. 76. p. 830.

2) Epist. 84. p. 42. Außerdem können hier noch einige andere Briefe verglichen werden, worin Gregorius angesehene weltliche Beamte auffordert, das Ihrige dazu beizutragen, daß auf mehreren damals zu haltenden Synoden Ruhe und Ordnung unter den Bischöfen erhalten werde. Epist. 71 u. 72. al. 68 u. 69 p. 827—829. Epist. 134 u. 135 p. 863.

3) Carmen. Jambic. XXIII. εἰς ἑαυτόν. p. 243 ff.

4) Vornehmlich V. 35 ff.

besonders die Apollinaristen [1]) als diejenigen bezeichnet, welche die Gemeinde in einen so üblen Zustand versetzt hätten. Gregorius mußte dieß schmerzlich empfinden; er suchte der Gemeinde einen Vorsteher zu geben, der dem einreißenden Uebel Widerstand leisten könnte. Er glaubte diesen in einem Mann zu finden, der zwar bisher ein weltliches Geschäft in der Finanzverwaltung [2]) bekleidet hatte, aber doch die gehörigen Eigenschaften, wenigstens der guten Gesinnung, für das bischöfliche Amt zu besitzen schien. Indessen sah er sich an der Ausführung seines Planes durch die nazianzenischen Presbyteren [3]) gehindert, von denen er bemerkt, daß einige bei innerem Widerwillen äußerliche Freundlichkeit gegen ihn erheuchelt, andere in offener Feindschaft gegen ihn gekämpft hätten; auch beklagt er sich, daß Bischöfe, die ihm vermuthlich versprochen hatten, seinen Plan zu unterstützen, ihn bei dieser Gelegenheit hintergangen hätten. [4]) Es scheint, daß Gregorius, nachdem ihm dieser Versuch mißlungen, der Gemeinde einen anderen Vorsteher gab, dessen Namen uns ebenfalls unbekannt ist, und sich nachher auf sein väterliches Gut bei Nazianz zurückzog. [5])

Kaum aber war Gregorius einige Zeit von Nazianz entfernt, so fühlte man dort mit erneuter Lebhaftigkeit das Bedürfniß, einen solchen Mann zu besitzen, wie er war. Die Geistlichkeit und das Volk drangen in ihn, wieder in die Stadt zurückzukehren und die immer mehr um sich greifende apollinaristische Ketzerei zu bekämpfen. Sie wollten keine Entschuldigungsgründe des Gregorius annehmen, mißtrauten selbst seiner Versicherung, daß er zu alt und kränklich sey, [6]) und ließen ihm wirklich keine Ruhe, bis er noch einmal den Entschluß faßte, die Aufsicht über die Gemeinde zu Nazianz zu übernehmen. [7]) In der Stelle des Gedichtes, wo er von diesem Entschlusse spricht, drückt er sich so aus, als ob es sein Wille gewesen wäre, den noch übrigen Theil seines Lebens vollends der geistlichen Thätigkeit in dieser Ge-

---

1) V. 87. Sie werden σαρκολάτραι genannt.

2) V. 61. Gregor sagt von ihm:

Καίπερ νεωστὶ χρημάτων
Κράτος δεδεγμένον.

3) V. 66—86.

4) V. 115. Ἐκ μ' ἠπάτησαν οἱ σοφοὶ
Λαῶν ἐπίσκοποι.

5) Carmen. V. V. 61 ff. p. 74.

6) Carmen. V. V. 72. p. 74. πολλοὶ μὲν τρύζεσκον ἐμοῖς παθέεσσιν ἄπιστοι.

7) Carmen. V. p. 75. V. 84 ff.

meinde zu widmen,[1] allein er spricht zugleich mit so starken Ausdrücken von seiner Schwäche, daß schon aus diesen Aeußerungen zu vermuthen ist, er könne die mit dem bischöflichen Amte, besonders unter jenen Verhältnissen, verbundenen Anstrengungen nicht lange ertragen haben, und es müsse ihm bald wieder zum Bedürfniß geworden seyn, der Ruhe und Stille zu genießen. Wirklich sehen wir auch, daß Gregorius, ohne daß uns eine besondere Veranlassung dazu erzählt wird, bald wieder daran denkt, sich zurückzuziehen, und er konnte es jetzt, unbeschadet der innigen Theilnahme, die er immer für die Gemeinde seiner Vaterstadt hegte, mit desto größerer Ruhe, da ein würdiger Nachfolger seine Stelle ersetzte. Es war ihm nämlich jetzt gelungen, daß die Bischöfe der Umgegend nach seinem Wunsche den Presbyter Eulalius zum Bischof von Nazianz wählten,[2] eine Wahl, über welche sich Gregorius in einem Briefe an den ihm befreundeten Bischof von Nyssa so ausdrückt:[3] „Ich möchte doch dringend bitten, daß niemand weder gegen mich, noch gegen die Herren Bischöfe Lügen verbreite, als ob sie wider meinen Willen einen andern zu meinem Nachfolger ernannt hätten; denn ich bin ihnen doch keineswegs so verächtlich und sie sind nicht so gehässig gegen mich gestimmt. Vielmehr habe ich sie um meines halb erstorbenen Körpers willen vielfach gebeten, und, weil ich die schwere Verantwortung einer Vernachlässigung der Gemeinde fürchtete, um die Gunst ersucht, daß sie, was auch den Kirchengesetzen gar nicht entgegen ist und mir Erholung gewähren könnte, der Kirche einen Hirten geben möchten, welcher denn auch in einem Manne, der deiner Gebete vollkommen würdig ist, gegeben wurde; ihn empfehle ich auch in deine Hände, den ehrwürdigen Eulalius, den gottgeliebten Bischof, in dessen Armen ich selbst meinen Geist aushauchen möchte! Wenn aber einer meint, man dürfe, so lange ein Bischof lebt, keinen anderen an seine Stelle wählen, so wisse er, daß er damit nichts gegen uns ausrichtet; denn es ist Jedermann bekannt, daß ich nicht in Nazianz, sondern in Sasima als Bischof eingesetzt war;[4]) ob-

1) Carmen. V. p. 75. V. 83 ff. V. 85 sagt er: *σοὶ (Χριστὲ) παρέχω ζωῆς τόδε λείψανον.*

2) Epist. 195. p. 893. epist. 225. p. 912. Hieronym. de viris illustr. cap. 117.

3) Epist. 42. al. 36. p. 803. Gregorio Nysseno.

4) Gregorius sagt ganz klar: *πᾶσι γὰρ δῆλον, ὅτι μὴ Ναζιανζοῦ, Σασίμων δὲ προεβλήθημεν.* Dieser Aeußerung widerspricht eine andere Stelle epistol. 225. p. 912, wo er gerade das Gegentheil behauptet, indem er eben so unzweideutig sagt: *ἐγὼ γάρ, εἰ μὲν τοῦ σώματος οὕτως εἶχον*

wohl ich auf kurze Zeit aus Ehrfurcht gegen meinen Vater und gegen die, welche so flehentlich in mich drangen, als Gast die Aufsicht übernommen habe."

2. Gregorius zieht sich ganz zurück, nimmt aber stets Antheil an kirchlichen Ereignissen und an dem Wohl seines Vaterlandes, einzelner Familien und Personen.

Jetzt begab sich Gregorius für immer in die ländliche Einsamkeit, und führte bis zu seinem Tode das äußerlich einförmige Leben eines christlichen Asceten in dem väterlichen Landhause zu Arianz, wo ein Garten mit schattigen Bäumen und einer Quelle sein liebster Aufenthalt war. Doch ergab er sich keineswegs einer trägen Ruhe; unter strengen Uebungen war er immer innerlich thätig und auch nach außen vielfältig wirksam. Dieß beweißt die große Menge von Briefen und Gedichten, welche er in diesem Zeitraum schrieb, und welche zum Theil auch dazu bestimmt waren, in bestimmten Lebens-verhältnissen nahe und ferne Gutes zu wirken. Es ist kaum möglich, und wenn es auch möglich wäre, so böte es nur ein sehr geringes Interesse dar, alle die kleinen Begebenheiten, die sich in dieser Epoche des einförmigen Lebens Gregors ereignet haben mögen, nach der Zeitordnung zu beschreiben. Wir wollen sie lieber nach einigen Hauptgesichtspuncten anordnen und so die Gegenstände, die ihn vorzüglich beschäftigten, so wie seine Gemüthsstimmung und Wirksamkeit darstellen.

Obwohl sich Gregorius von eigentlichen Kirchenämtern gänzlich entledigt hatte, so hörte er doch nicht auf, an den *allgemeinen Angelegenheiten der Kirche* Theil zu nehmen.

ὡς ἐκκλησίας δύνασθαι προστατεῖν, Ναζιανζῷ, ᾗ τὴν ἀρχὴν ἐπεκηρύχθην· ἀλλὰ μὴ Σασίμοις, ὥς τινες ὑμᾶς πείθουσιν, οὐκ ὀρθῶς. Beide Briefe sind ungefähr zu gleicher Zeit geschrieben. Läßt sich der in den angeführten Stellen obwaltende Widerspruch heben? — Schwerlich so, daß er ganz verschwindet. Zum Theil etwa auf folgende Weise. Für Sasima war Gregorius zwar vom damaligen cappadocischen Metropolitan Basilius zum Bischof geweiht, aber er hatte diese Weihe als eine geistliche Gewaltthat nicht vollkommen anerkannt und das Amt nicht angetreten; für Nazianz war er zwar nicht eigentlich geweiht, aber er hatte das Bisthum doch in der That verwaltet. Er war also in gewissem Sinn Bischof zu Sasima und Nazianz, in gewissem Sinn aber auch weder hier noch dort. Dieß berechtigte ihn aber freilich nicht, mit diesen Verhältnissen zu spielen, und bald das eine, bald das andere vorzuschützen.

Vornehmlich waren seine Bemühungen fortdauernd darauf gerichtet, Friede und Ordnung zu erhalten. Es fällt vermuthlich in die erste Zeit seines Aufenthaltes in der Einsamkeit, daß er zu diesem Zweck einige Briefe an angesehene Staatsbeamte schrieb, von welchen er erwartete, daß sie einen günstigen Einfluß auf die Stimmung der Bischöfe bei einer bevorstehenden Synode haben könnten. Er fürchtete, daß auch bei dieser Versammlung das Gemeinwohl der Streitsucht und dem Privatinteresse aufgeopfert werden würde, und wollte alles aufbieten, dieß zu hindern. In diesem Sinn schrieb er an einen einflußreichen Mann Posthumianus:[1] „Halte nichts für edler, als daß unter deiner Herrschaft und durch dieselbe der Friede in der Kirche erhalten werde, wenn es auch nöthig ist, deßhalb etwas strenger gegen die unruhigen Köpfe zu verfahren. Wenn ich nun hier auch ein wenig vorlaut zu seyn scheine, so wundere du dich nicht darüber, daß ich, obgleich ich mich von den Geschäften zurückgezogen, doch die Sorge für das Gemeinwohl nicht aufgegeben habe; denn ich habe zwar den Bischofsstuhl und die stolze Würde nach dem Wunsche jener Menschen, keineswegs aber die Frömmigkeit aufgegeben; vielmehr glaube ich jetzt um so mehr Zutrauen von dir erwarten zu dürfen, weil ich nicht mein eigenes, sondern nur das gemeine Beste im Auge haben kann.“ Aehnliche Briefe schrieb Gregorius noch an andere angesehene Männer,[2] unter andern an den Heerführer Modarius;[3] ob bei derselben oder einer andern Gelegenheit, möchte schwer zu entscheiden seyn. Wenn es nun vielleicht gemisbilligt werden möchte, daß Gregorius weltliche Beamte und selbst einen mächtigen General aufruft, unter den versammelten Bischöfen Ruhe zu erhalten, so muß man nur bedenken, mit welchen Leidenschaften, die Gregor hinlänglich hatte kennen lernen, ein großer Theil jener Geistlichen zu den Versammlungen kam, und man wird wenigstens die gute Absicht unseres Gregorius, das Beste der Kirche zu fördern, nicht verkennen.

Wir haben schon oben bemerkt, daß Gregorius nach seinem Rückzuge aus Constantinopel die Gemeinde seiner Vaterstadt besonders durch Apollinaristen beunruhigt fand. Diese erhielten sich fortwährend, machten verschiedene Versuche, sich kirchlich festzusetzen oder sogar die Oberherrschaft an sich zu reißen, und Gregorius hielt es auch in seiner Einsamkeit für Pflicht, gegen

---

1) Epist. 71. al. 68. p. 827.

2) Epist. 72. al. 69. p. 829. epist. 134. p. 863.

3) Epist. 135. p. 863.

sie zu kämpfen. Er schrieb deßhalb außer dem oben schon erwähnten Gedichte[1]) mehrere Briefe, die den Zweck hatten, der kirchlichen Verbreitung des Apollinarismus entgegen zu wirken. In einem Schreiben[2]) an Theodorus, Bischof von Tyana, sagt er, nachdem er den traurigen Zustand der nazianzenischen Gemeinde und sich selbst beklagt, daß er wegen Kränklichkeit nicht kräftig zu wirken vermöge: „Um das andere zu übergehen, so wirst du von meinen Herren Mitpresbyteren, dem Chorbischof Eulalius und dem Celeusius, hören, was die Apollinaristen, die jetzt herandringen, theils schon gethan haben, theils noch zu thun drohen. Dieß nun abzuhalten, dazu bin ich zu alt und schwach, du aber bist einsichtsvoll und kräftig genug; denn außer anderem hat dir Gott zu der gemeinsamen Oberaufsicht der Kirche auch Kraft verliehen." Ein anderer Brief an den Statthalter Olympius[3]) giebt uns über diese Verhältnisse noch bestimmtere Nachrichten. Gregorius erzählt darin, er habe die Apollinaristen anfänglich durch Milde zu gewinnen und von ihren Irrthümern abzubringen gesucht, dadurch seyen sie aber nur schlimmer und verhärteter geworden, und er glaube, man müsse jetzt ernstere Maaßregeln gegen sie ergreifen, „denn diese verderblichen Menschen haben es gewagt, Bischöfe, die von der ganzen versammelten Geistlichkeit des Morgen= und Abendlandes abgesetzt worden, wieder zu berufen, oder wenigstens, da sie kamen, sich ihrer zu bedienen, denn das kann ich nicht bestimmt angeben. Sie haben, mit Verletzung aller kaiserlichen Befehle und unserer kirchlichen Anordnungen, einem von den gottlosen und trügerischen Menschen aus ihrer Mitte den Namen eines Bischofs beigelegt, indem sie, wie ich glaube, durch nichts so sehr, als durch mein tödtliches Erkranken ermuthigt waren. Ist nun dieß zu dulden, so magst du als ein fester Mann es dulden; so will auch ich es ertragen, wie so vieles andere; ist es aber zu arg, und haben es selbst die besten Kaiser nicht geduldet, so wolle das Geschehene bestrafen."[4])

---

1) Carmen Jambic. XXIII. εἰς ἑαυτόν. pag. 244 seqq.

2) Epist. 88. pag. 843.

3) Epist. 77. pag. 831. Gregor schrieb diesen Brief aus den warmen Bädern von Xanxaris, wo er sich um seiner Gesundheit willen nach dem Rath der Aerzte aufhielt.

4) Außerdem haben wir noch zwei berühmte längere Sendschreiben Gregors an den Presbyter Cledonius und einen Brief an seinen Nachfolger Nectarius, worin er die Apollinaristen bestreitet. Der dogmatische Inhalt dieser Abhandlungen wird füglicher an einer anderen Stelle angegeben werden.

Nicht blos für die kirchlichen Verhältnisse seines Vaterlandes, sondern auch für die bürgerlichen behielt Gregorius ein fortdauerndes Interesse. Ueberall suchte er Unordnung und Unheil abzuwehren, Liebe und Frieden zu begründen. Die Einwohner von Nazianz hatten sich einst, wahrscheinlich durch aufrührerische Bewegungen, die durch die damalige Militärdespotie so leicht hervorgerufen wurden, den Unwillen des kaiserlichen Statthalters Olympius zugezogen, und dieser hatte beschlossen, den Ungehorsam der Untergebenen auf eine furchtbare Weise durch Zerstörung der Stadt zu bestrafen oder vielmehr zu rächen. Gregorius war durch Krankheit abgehalten, persönlich als Flehender vor dem, wie es scheint, ihm wohlwollenden Statthalter zu erscheinen, aber er schrieb ihm einen trefflichen Brief [1]) voll dringender Ermahnungen zur Milde, worin er unter andern sagt: „Schrecklich ist schon der Tod eines einzelnen Menschen, der heute noch lebt und morgen nicht mehr ist und nie wieder zu uns zurückkehrt; viel schrecklicher aber ist es, eine Stadt zu zerstören, die ein Kaiser gründete, die Zeit erbaute und die Folgezeit bewahrte. Von Diocäsarea [2]) rede ich, die einst eine Stadt war, jetzt aber keine Stadt mehr ist, wenn du nicht milde seyn willst. Denke dir, sie falle jetzt, indem ich ihr Sprache leihe, vor dir nieder und rede dich an, sie sey mit einem Trauergewand bekleidet, ihre Haare abgeschoren, wie in einem Trauerspiel, und spräche zu dir folgende Worte: Reiche mir, die ich vor dir auf der Erde liege, deine Hand und hilf mir Schwachen; vermehre nicht noch das Unglück dieser Zeit und zerstöre nicht, was die Perser übrig gelassen haben. Es ist ja weit edler, Städte wieder aufzurichten, als ohnedieß schon Noth leidende zu zerstören; werde vielmehr ein Städteerbauer, indem du sie entweder blühender machst, oder wenigstens in ihrem jetzigen Zustand bewahrest. Wolle nicht dulden, daß sie bis zu deinem Regimente eine Stadt gewesen sey, nachher aber nicht mehr, und daß man einst von dir das Traurige erzähle, du habest sie als eine Stadt überkommen und als einen verödeten Ort, auf dem man nur an Erhöhungen und Vertiefungen und an bloßen Schutthaufen die Kennzeichen einer ehemaligen Stadt sieht, zurückgelassen." So spricht Gregorius im Namen der Stadt; dann fügt er noch Ermahnungen in eigener Person hinzu, indem er es zwar für gerecht

1) Epist. 49. al. 40. pag. 809.

2) Nazianz führte auch den Namen Diocaesarea. S. oben pag. 9. Plin. Hist. nat. VI. 3. wird unter den cappadocischen Städten gleichfalls Diocäsarea genannt, Nazianz dagegen nicht; es scheint ihm auch eine und dieselbe Stadt zu seyn.

erklärt, die Schuldigen zu strafen, aber für zu hart, um der Tollkühnheit einiger Jünglinge willen, die an den Unruhen Schuld wären, eine ganze Bürgerschaft ins Unglück zu stürzen. Selbst für die mildere Behandlung der Unruhestifter scheint Gregorius zu sprechen, indem er bemerkt, wie sehr sie gereizt worden: „Sie trauerten über ihre Mutter, die man tödtete, sie konnten es nicht ertragen, Bürger zu heißen, und doch ohne Vaterland (ohne bürgerliche Rechte [1]) zu seyn; sie wurden wüthend, frevelten wider die Gesetze und verwirkten ihr eigenes Heil; das unerwartete Unglück beraubte sie der Besinnung. Aber muß nun deßwegen die Stadt zerstört werden? Ferne sey es von dir, trefflichster Mann, daß du das anordnest."

Dieser Brief scheint auch die beabsichtigte Wirkung nicht verfehlt zu haben, denn in einem andern Schreiben, worin Gregor die Abberufung des Olympius bedauert, giebt er demselben das löblichste Zeugniß einer guten Verwaltung und versichert, daß sein Abzug beweint worden, daß er selbst aber auch große Reichthümer, und zwar solche, wie sie die Gouverneure selten sammelten, mitnehmen würde, nämlich einen guten Ruf und den Vorzug, in aller Herzen mit unvertilgbaren Zügen eingeschrieben zu seyn. [2]) Von dem schönen Verhältnisse, in welchem Gregorius mit diesem Statthalter Olympius stand, zeugt noch eine ganze Reihe von Briefen [3]) Gregors, welche großentheils dazu bestimmt waren, für Unglückliche, ungerecht Verfolgte Gutes zu wirken, oder eine zu strenge Bestrafung etwas zu mildern.

Ueberhaupt nahm sich Gregorius auch ganzer Familien und einzelner Personen mit liebevoller Fürsorge von seinem einsamen Wohnsitze aus an; so ernst und strenge er gegen sich selbst war, so finden wir bei ihm doch überall wahrhaft menschliche Theilnahme an den Verhältnissen anderer. Er freute sich mit den Fröhlichen und weinte nicht blos mit den Weinenden, sondern half ihnen auch, wo es möglich war. Er, der selbst der Ehe entsagt hatte und die Jungfrauschaft pries, ehrte doch auch wieder die Ehe als göttliche Anordnung und suchte überall die häuslichen Verhältnisse rein und heilig zu erhalten; er, der in

---

1) *μητρὸς ὑπερήλγησαν νεκρουμένης, οὐκ ἤνεγκαν πολῖται καλεῖσθαι, καὶ εἶναι ἀπόλιδες.* Wahrscheinlich waren der Stadt Nazianz bedeutende Rechte entzogen worden.

2) Epist. 50. al. 41. pag. 811. In demselben Briefe bemerkt Gregor, daß sie durch den Abgang des Olympius wieder das zweite Cappadocien würden, da sie durch ihn zum Rang des ersten erhoben gewesen wären.

3) Man vergl. Epist. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. pag. 879—883.

manchen Augenblicken seines höheren Alters es schmerzlich fühlte, wie er ohne Gattin und Kinder einsam in der Welt stehe,[1]) konnte sich doch mit der innigsten Theilnahme freuen, wenn zwei Menschen durch eine solche Verbindung glücklich wurden. In diesem Sinne wünscht er einem jüngeren Freunde, Eusebius, Glück zu seiner Vermählung:[2]) „Euopia, deine Geliebte, wird nun die deine, der Augenblick der Hochzeit ist da, dein Leben wird fest gegründet, die Gebete deiner Aeltern sind erhört, und ich muß ferne seyn, der ich doch billig hätte gegenwärtig seyn und an euren Gebeten Theil nehmen sollen, wie ich es auch versprochen hatte. Was man wünscht, das hofft man, und man täuscht sich so leicht, wenn man etwas gerne möchte; auch habe ich mehrmals einen Anlauf genommen, dann wieder gezaudert und bin zuletzt von der Krankheit besiegt worden. Andere mögen also die Liebesgötter herbeirufen, denn zu einer Hochzeit gehört auch Scherz, und die Schönheit der Braut recht malerisch beschreiben, aber auch als Gegenbild die Anmuth des Bräutigams, und so das Brautbett mit Reden wie mit Blumen bestreuen. Ich will euch auch mein Hochzeitlied singen: der Herr segne euch von Sion; er gebe den Einklang eurer Ehe! Und so mögest du denn Söhne und Söhne der Söhne erblicken; ich möchte fast sagen, noch edler als du bist. Das hätte ich euch erfleht, wenn ich gegenwärtig gewesen wäre, und erflehe es euch auch jetzt.“ In einem anderen, etwas ernsteren Briefe,[3]) worin Gregorius einen gewissen Diokles zu seinem Hochzeitfeste begrüßt, sagt er: „Eines der höchsten und schönsten Güter ist, daß Christus bei der Hochzeit ist; wo er aber ist, da ist auch Wohlordnung, da wird Wasser in Wein, da wird überhaupt alles ins Bessere umgewandelt.“

Wie sich hier Gregorius theilnehmend beweißt an Familienfreuden, eben so suchte er wohlthätig einzuwirken, wo das Glück

---

1) Dieses Alleinstehen Gregors in der Welt ist vorzüglich in folgenden Zeilen geschildert, wo er rührend darüber klagt, daß er nicht einmal wisse, welche Hand ihm die Augen zudrücken würde. Carm. VIII, 11 seqq. pag. 77.

Ἄθροονος, ἀπτολίεθρος, ἄπαις, τεκέεσσι μεμηλὼς,
Ζώων ἦμαρ ἐπ᾽ ἦμαρ ἀειπλανέεσσι πόδεσσι,
Ποῖ ῥίψω τόδε σῶμα; τί μοι τέλος ἀντιβολήσει;
Τίς γῆ; τίς δὲ τάφος με φιλόξενος ἀμφικαλύψει,
Τίς δ᾽ ὄσσοις μινυθοῦσιν ἐμοῖς ἐπὶ δάκτυλα θήσει; . . .

2) Epist. 171. pag. 878.

3) Epist. 193. pag. 890.

einer Familie und das reine eheliche Verhältniß gestört zu werden drohte. Er suchte nicht blos Ehescheidung abzuwenden und verfuhr, wie mehrere seiner Briefe beweisen, [1]) in solchen Fällen sehr klug und bedachtsam, sondern bemühte sich auch, die kleineren Widerwärtigkeiten, die sich zwischen Eheleuten eingeschlichen, aus dem Wege zu räumen. Merkwürdig ist in dieser Beziehung ein halb scherzhafter Brief [2]) Gregors an Nicobulus, den Gatten seiner Nichte Alypiana, worin er diesem, dem das Aeußerliche seiner Gattin zu unansehnlich war, das Unvernünftige seiner Gesinnung in treffenden Bemerkungen vorhält. „Du spottest mir über die Alypiana, als ob sie zu klein und deiner stattlichen Größe unwürdig wäre, o du Großer, und Gewaltiger und Unermeßlicher an Gestalt und Stärke! Jetzt habe ich erst erfahren, daß die Seele gemessen und die Tugend gewogen wird, daß die Felsen kostbarer sind als die Perlen und die Raben trefflicher als die Nachtigallen. Nun so nimm denn deine Größe und die vielen Schuhe, die du missest, und sey meinetwegen so groß als jene Aloiden, denn du lenkst ja ein Roß, und schwingest den Speer, und die Jagd ist deine Lust; sie aber thut freilich nichts, denn dazu gehört nicht viele Kraft, das Webschiff zu halten, den Faden zu handhaben und am Gewebe zu sitzen —

denn das ist die Ehre der Frauen. [3])

Oder wenn du auch das noch hinzufügen willst, daß sie sich zur Erde niederbeugt um des Gebetes willen, daß sie beständig in großen Bewegungen ihres Gemüthes mit Gott umgeht; was ist hier deine Größe und das Maas deines Körpers? Siehe doch ihr geziemendes Schweigen, höre sie sprechen und bemerke, wie sie ungeschmückt ist, wie kräftig für eine Frau, wie sie ihrem Haus mit Nutzen vorsteht, wie sie ihren Mann liebt, und du wirst mit dem Lacedämonier sagen: in der That die Seele wird nicht gemessen, und man muß, obwohl man auswendig ist, auf den inneren Menschen blicken. [4]) Wenn du das

---

1) Epist. 176. pag. 881. — 181. pag. 884. — 211. pag. 904.

2) Epist. 155. pag. 871.

3) Ist eine Anwendung von Iliad. IV. 323. — *τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων*, oder Iliad. XVI. 457. *τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων*.

4) . . . *καὶ δεῖ τὸν ἐκτὸς ἐόντα πρὸς τὸν ἐκτὸς βλέπειν ἄνθρωπον*, heißt es im gedruckten Text, allein es muß ohne Zweifel *πρὸς τὸν ἐντὸς βλέπ. ἄνθρ.* gelesen werden. Wer übrigens der Lacedämonier sey, und wo sich die Stelle finde? kann ich nicht angeben.

so ansiehst, so wirst du aufhören zu scherzen und sie als klein zu bespötteln, und wirst deine Ehe glücklich preisen.“ [1])

Vorzüglich schön sind die Briefe, welche Gregorius um eines ihm sehr befreundeten Mannes, des Sacerdos willen, und an denselben schrieb. Dieser Sacerdos hatte sich schon in früher Jugend mit ernstem Eifer der Frömmigkeit ergeben, [2]) und dadurch die Liebe des Gregorius, der ihn mit besonderer Auszeichnung seinen Sohn nennt, [3]) erworben, so wie die Aufmerksamkeit anderer angesehener Geistlichen auf sich gezogen. Er wurde Presbyter und in der Folge Aufseher einer angesehenen Armenanstalt, [4]) wahrscheinlich der von Basilius in Cäsarea gestifteten, die so äußerst bedeutend und wohlthätig war. Zugleich scheint er Vorsteher eines Klosters, oder wahrscheinlicher der Mönche gewesen zu seyn, die sich in jener Anstalt zum Dienst der Armen und Kranken verpflichtet hatten. Indessen gerieth, wir wissen nicht bestimmt, aus welcher Veranlassung, Sacerdos in Mißverhältnisse mit einem seiner Freunde, Eudocius, [5]) und, dadurch vermuthlich, mit dem Bischof von Cäsarea Helladius, welche zur Folge hatten, daß er von dieser Stelle verdrängt und von den genannten Männern verfolgt wurde. Er hatte bis dahin ein äußerlich ziemlich ruhiges und ungestörtes Leben geführt, und war in Leiden und Prüfungen der Art nicht geübt. Gregorius hielt es also zunächst für Pflicht, seinen Freund darauf aufmerksam zu machen, daß solche Erfahrungen zur Bildung eines wahrhaft frommen und geläuterten Mannes nothwendig seyen. Er schrieb ihm darüber mehrere treffliche Briefe. „Wenn du nichts Unangenehmes erwartetest, als du dich der Weisheit ergabst, so war

---

1) Dieser Nicobulus, der hier halb scherzhaft halb bitter von Gregorius zurecht gewiesen wird, scheint übrigens nach anderen Briefen Gregors auch viele treffliche Eigenschaften gehabt und dem Staat gute Dienste geleistet zu haben. Wenigstens ließ es sich Gregor dringend angelegen seyn, sich dieses Mannes, da er in unglückliche Verhältnisse entwickelt wurde, auf jede Weise anzunehmen, und schrieb deßhalb für ihn eine ganze Reihe von Empfehlungsbriefen. Epist. 46—48. p. 806 seqq. — epist. 107. p. 850. — 116. p. 854. — 160. p. 874. — 178. p. 882. — 179. p. 883. — 188. p. 887. — 218. p. 907.

2) Epist. 212. p. 905.

3) Epist. 93. p. 845.

4) Epist. 233. *ὁ τιμιώτατος καὶ θεοφιλέστατος υἱὸς ἡμῶν Σακερδὼς ὁ συμπρεσβύτερος, πτωχείου προέστηκε τῶν ἐπισήμων πολυανθρώπου, εὐσεβείας τε ἕνεκα καὶ τῆς εἰς τὸ πρᾶγμα σπουδῆς.*

5) Epist. 235. u. 236. tom. II.

schon der Anfang ohne Weisheit, und ich muß diejenigen tadeln, welche dich bildeten; wenn du es aber erwartetest, so danke Gott, wenn es dich nicht traf. Traf es dich aber, so dulde entweder muthig, oder wisse, daß dein Gelübde eine bloße Lüge war."[1]) In einem anderen Briefe[2]) sagt Gregorius, nachdem er aus seiner eigenen Erfahrung gezeigt, wie man nur durch Prüfungen wahrhaft fest und probehaltig werden könne: „Welche größere Wohlthat kann uns zu Theil werden, als solche Prüfungen? wenn du das einsiehst, wirst du Gott danken für das erlittene Unrecht, wenn du auch denen nicht danken kannst, die es dir angethan haben." Eben so treffende Bemerkungen enthält ein dritter, etwas längerer Brief:[3]) „Was kann uns furchtbar seyn? Nichts, als von Gott und dem Göttlichen abzuweichen. Alles übrige möge so gehen, wie es Gott anordnet, führe er uns nun durch die milden Werkzeuge der Gerechtigkeit in seiner Rechten, oder durch die widerwärtigen in seiner Linken. Er, der Ordner unseres Lebens, weiß, warum er es thut. Nur eines wollen wir fürchten, daß wir nichts thun, was eines Weisen unwürdig ist; wir haben Arme gespeist, Bruderliebe geübt, mit Lust heilige Lieder gesungen, so lange es vergönnt war. Es ist uns jetzt nicht gestattet; so wollen wir auf etwas anderes sinnen; die Gnade ist nicht arm. Wir wollen für uns leben, der Betrachtung uns widmen, unsern Sinn reinigen für die göttlichen Eindrücke, was vielleicht noch herrlicher ist, als das Gesagte. Wir sind nicht so gestimmt, daß wir meinten, wenn uns eines entgeht, wir hätten alles verloren; sondern wenn noch milde Hoffnung da ist, ist uns immer noch etwas übrig."

Außerdem schrieb Gregorius noch eine Reihe von Briefen,[4]) um den Sacerdos mit seinen Gegnern wieder auszusöhnen; mit welchem Erfolg? wissen wir nicht genau. Später reiste Sacerdos in seinen Angelegenheiten mit Empfehlungen Gregors[5]) nach Constantinopel; man möchte daraus schließen, daß er, fort-

---

1) Epist. 214. p. 905.

2) Epist. 215. p. 905.

3) Epist. 216. p. 905.

4) Epist. 216. 217. 235. 236. 237.

5) Epist. 91. u. 92. p. 845.

dauernd verfolgt, sich dorthin wandte, um Recht zu erhalten. Gewiß aber ist es, daß Sacerdos noch vor Gregorius aus diesem Leben schied, denn wir besitzen noch einen schönen Brief des letzteren, worin er die Schwester des Sacerdos, die fromme Thekla,[1]) über den Verlust ihres Bruders tröstet. „Woher hatte doch, sagt er darin unter andern,[2]) der gute Sacerdos, der ächte Gottesdiener, seinen Ursprung? Aus Gott. Wo ist aber Sacerdos jetzt? Bei Gott. Nicht ungern, weiß ich wohl, ging er dem Neid aus dem Wege und dem Kampf mit dem Bösen. Woher sind wir? Nicht eben daher? Wohin werden wir zur Freiheit eingehen? Nicht zu demselben Herrn? Und wohl uns, wenn wir es mit derselben Zuversicht thun können!"

In dieser Zeit nahm sich Gregorius auch mehrmals junger Leute an, um sie in ihren Studien zu fördern. Vorzüglich interessirte er sich für seinen jungen Vetter Nicobulus, den Sohn des schon erwähnten Nicobulus und der Alypiana. Er schrieb in dem Namen dieses Jünglings ein längeres Gedicht,[3]) um ihm von seinen Aeltern die Erlaubniß zu einer Reise nach Griechenland zu erwirken, und versah ihn auch mit mehreren Empfehlungsschreiben an berühmte Lehrer.[4]) Mit ähnlichen Schreiben begleitete Gregorius auch andere Jünglinge, und seine Briefe mußten von guter Wirkung seyn, da er mit mehreren der ausgezeichnetsten Lehrer der Philosophie und Beredsamkeit in genauem Verhältniß stand.

---

1) Diese Frau lebte einsam, in Gebeten, Betrachtungen und geistlichen Uebungen, in der Nähe einer Märtyrerkapelle. Gregorius schrieb mehrere Briefe an sie. Epist. 200. 201. 202. p. 897—899. Im 201ten Brief sagt er ihr: *εἴδομεν γὰρ σοῦ τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως, καὶ τὴν ἐπαινετὴν ἐρημίαν, καὶ τὸν φιλόσοφον ἰδιασμόν· ὅτι πάντων χωρισθεῖσα τῶν τοῦ κόσμου τερπνῶν, θεῷ μόνῳ συνέκλεισας ἑαυτήν, καὶ τοῖς ἁγίοις μάρτυσιν οἷς παροικεῖς.*

2) Epist. 202. pag. 899.

3) Carmen. 50. pag. 112—115.

4) Epist. 115. 116. 117. pag. 853 seqq.

3. Gregors Briefe und Gedichte.

Es sind bisher schon so viele Auszüge aus Briefen Gregors mitgetheilt worden, und die Abfassung derselben mußte, wenn wir nur nach der Menge der uns aufbehaltenen schließen, einen so bedeutenden Theil seiner Zeit in jener Einsamkeit zu Arianzus einnehmen, daß es schon deßwegen nicht überflüssig wäre, über seine Briefe im Allgemeinen etwas zu sagen, wenn wir auch nicht eigene merkwürdige Erklärungen von Gregorius selbst über diesen Punct hätten. Es ist nicht zu leugnen, daß die Briefe Gregors unter seine besten schriftstellerischen Producte gehören; viele derselben sind mit großem Fleiß ausgearbeitet und manche offenbar nicht blos auf den einzelnen Empfänger, sondern auch auf einen größeren Leserkreis berechnet. Es muß uns also angenehm seyn, von Gregor selbst die Regeln aussprechen zu hören, nach welchen seiner Ueberzeugung gemäß ein guter Brief verfaßt seyn soll. Einen hohen Werth legt er vorerst auf ächte lakonische Kürze. „Lakonisch schreiben heißt aber nicht wenige Sylben schreiben, sondern viel mit wenigen Worten sagen. In diesem Sinn nenne ich den Homer kurz in der Rede, den Antimachus weitschweifig. Wie so? Indem ich die Größe nach dem Inhalt bemesse, nicht nach den Buchstaben." [1]) Näher erklärt er sich über diesen Punct, wie über mehrere andere, in einem Briefe [2]) an Nicobulus: „Von denen, die Briefe abfassen — denn ich soll dir ja darüber etwas sagen — schreiben sie einige zu lang, andere gar zu kurz; beide verfehlen das Mittelmaas; wie die, welche nach einem Ziele schießen, theils darunter, theils darüber hinaus zielen; beide müssen es verfehlen, wenn auch aus verschiedenem Grunde. Die rechte Art der Briefe besteht im Mittelmaas; und man muß sie nicht zu lange schreiben, wenn man nicht viel Wichtiges zu sagen hat, nicht zu kurz, wenn viel Stoff da ist . . . Was nun aber die Deutlichkeit betrifft, so ist es klar, daß man so viel wie möglich das Redenähnliche meiden, und mehr in den

---

1) Epist. 3. pag. 769. Als Beispiel eines lakonischen Schreibens von Gregorius selbst kann ein Brief an Libanius dienen, den er vermuthlich im Namen einer Mutter schrieb, die ihren auf die Academie gehenden Sohn dem berühmten Rhetor empfohlen haben wollte: „Ich die Mutter schicke den Sohn dir, dem Vater; die natürliche Mutter dem Vater der Beredsamkeit. Wie ich für ihn sorgte, so sorge auch du für ihn." Epist. 203. pag. 899.

2) Epist. 209. pag. 903.

Ton des vertraulichen Schwatzens eingehen muß.[1]) Um es kurz zusammen zu fassen, das ist der beste und schönste Brief, der einen Ungebildeten und einen Gelehrten überzeugen kann; jenen, insofern er der Fassungskraft der Menge angemessen ist, diesen, insofern er darüber erhaben und doch aus sich selbst verständlich ist. Denn es ist eben so unbequem, einen Brief erst auslegen zu müssen, als ein Räthsel zu lösen. Die dritte Eigenschaft eines guten Briefes ist Anmuth; diese werden wir erreichen, wenn wir nichts Trockenes und Widerliches, nichts ohne Schmuck und Zierde, sondern ausgefeilt,[2]) wie man sagt, schreiben; so daß also die Rede nicht ohne Gleichnisse, Sprichwörter und kurz treffende Ausdrücke, nicht ohne witzige Scherze und dunkle Worte ist, wodurch sie versüßt wird. Doch müssen wir auch den Misbrauch dieser Dinge meiden; das eine zeugt von Mangel an Bildung, das andere von Unersättlichkeit; man muß das alles so sparsam anwenden, wie Purpur in den Geweben. Auch bildliche Ausdrücke wollen wir aufnehmen, jedoch wenige und zwar unanstößige. Gegensätze aber und Spielereien mit Schlußworten und gleichgegliederte Sätzchen wollen wir den Sophisten überlassen; wenn wir aber je Gebrauch davon machen, so wollen wir es mehr im Scherz als im Ernst thun. Meine letzte Regel will ich mit den Worten eines feinen Mannes geben, der von dem Adler erzählte, daß derselbe, als die Vögel über die Herrschaft stritten, und der eine mit dem, der andere mit jenem Schmuck angethan herbeikam, deßwegen am schönsten war, weil man nicht merkte, daß er schön sey. Darauf muß man also auch bei den Briefen ganz vorzüglich sehen, auf das Ungeschmückte, und so viel wie möglich Natürliche. So viel brieflich über die Briefe; das Gesagte aber ist nicht eigentlich auf mich anzuwenden, dem wichtigere Dinge am Herzen liegen. Das Uebrige wirst du dir selbst durch Studium aneignen, da du gelehrig bist, und Leute, die in diesen Dingen gewandt sind, werden dich darin unterrichten.“ Es fällt in die Augen, obwohl es Gregorius in den zuletzt angeführten Worten abzulehnen scheint, daß er hier die Regeln entwickelt, welche er selbst beim Briefschreiben zu befolgen gewohnt war. In der That sind seine Briefe großentheils kurz, klar, in einer schönen Sprache und doch ungeschmückt, mit einem Worte vortrefflich geschrieben; ihre Einkleidung entspricht großentheils der Absicht, die er er=

---

1) περὶ δὲ τῆς σαφηνίας, ἐκεῖνο γνώριμον· ὅτι χρὴ φεύγοντα τὸ λογοειδὲς, ὅσον ἐνδέχεται, μᾶλλον εἰς τὸ λαλικὸν ἀποκλίνειν.

2) Man liest im gedruckten Text εὐκόρητα; es muß aber wohl ἀκόρητα heißen.

reichen wollte; und wenn auch hie und da etwas Geziertes und Gesuchtes in Gedanken und Ausdrücken mit unterläuft, so scheint er bisweilen, wenn er z. B. an Sophisten und Rhetoren und andere Personen, die dem verdorbenen Zeitgeschmack huldigten, schrieb, den Forderungen dieser nächsten Leser seiner Briefe etwas nachgegeben zu haben. Die Sammlung seiner Briefe, wenigstens des größten Theiles derselben, veranstaltete Gregorius selbst auf die Bitte des schon mehrmals erwähnten Nicobulus, der in der Ueberzeugung, daß in diesen Sendschreiben viel Belehrendes enthalten wäre, eine Zusammenstellung derselben wünschte.[1]) Wir müssen ihm dafür dankbar seyn.

Außer dem Briefschreiben beschäftigte unseren Gregorius in der Einsamkeit die Abfassung vieler Gedichte.[2]) Ueber diese möchte es schwer seyn, ein eben so günstiges Urtheil zu fällen, als über seine Briefe. Schon der Umstand, daß Gregorius erst im hohen Alter und in der ascetischen Zurückgezogenheit von der Welt anfing, sich der Poesie zu widmen, beweißt, daß keine große Fülle und Kraft des dichterischen Geistes in ihm wohnte; sonst hätte sich derselbe ohne Zweifel früher kund gethan. Andererseits läßt sich aber auch daraus schließen, daß sein Dichten nicht blos ein vorübergehender Jugendrausch war, und daß eine wirkliche, wenn auch nicht sehr reichlich fließende Dichterader in seinem Wesen lag. Sein poetischer Sinn sprach sich früher nicht selten in seinen Reden aus; später, als er keine Gelegenheit mehr hatte, seine poetischen Anschauungen in rednerischer Einkleidung zu äußern, verfiel er mehr auf die Form der Darstellung in gebundener Rede. Daraus entsprang aber das Unangemessene, daß die Reden, die er in früherer Zeit schrieb, bisweilen zu poetisch, die Gedichte, die er in seinem Alter abfaßte, noch weit häufiger zu prosaisch sind. Schon deßhalb mußten diese Gedichte Gregors einer eigentlichen poetischen Haltung entbehren, weil sie fast durchgehends einem außer der Dichtung selbst liegenden Zweck, einem moralischen oder religiösen, dienen. So ehrenvoll dieses für ihn als Menschen und Theologen ist, so unvortheilhaft war es für ihn als Dichter; denn was er nun aus solchen Absichten und in solchem

---

1) Epist. 208. pag. 209.

2) Die meisten und wichtigsten Gedichte Gregors stehen im 2ten Band der Ausgabe seiner Werke von Billy und Morel. Außerdem in folgenden Schriften: Jac. *Tollii* Insignia Itinerarii Italici, Traj. ad Rhen. MDCXCVI. p. 1—105. *Muratori* Anecdota Graeca, Patav. MDCCIX. p. 1—217. *Jacobs* Antholog. graec. Vol. II. Andere sind sonst zerstreut. S. darüber *Fabricii* Biblioth. gr. Vol. VIII. p. 416 seqq.

Sinn hervorbrachte, war mehr das Product der Reflexion, der ruhigen Ueberlegung, als jener inneren poetischen Schöpfungslust, die unwillkührlich zur Mittheilung hingezogen wird; und das urkräftige Behagen, das die Herzen aller Hörer zwingt, die Leichtigkeit, die bezaubernde Heiterkeit, die den wahren Dichter bezeichnet, konnte sich in seinen Poesien nicht aussprechen. Statt dessen mußte er den poetischen Ton mehr auf äußerliche Weise durch Bilder, Tropen, schmuckvolle oder erhaben klingende Ausdrücke, die er nur allzuoft aus anderen Dichtern unpassend entlehnte, hervorzubringen suchen; so daß auch daraus wieder oft das sonderbare Mißverhältniß erwächst, daß ganz einfache, gewöhnliche und höchst prosaische Gedanken in einen Schwulst bildlicher Ausdrücke und anscheinend poetischer Formeln gehüllt sind. Dieß gilt zum Theil selbst von den besseren Gedichten Gregors; von denen gar nicht zu sprechen, die ganz trockene Gegenstände abhandeln, indem sie z. B. die Plagen Aegyptens oder die kanonischen Bücher der heil. Schrift aufzählen, die beiden Geschlechtsregister Jesu vergleichen, die zehn Gebote in wenige Verse bringen u. dergl.

Die meisten Gedichte Gregors haben den Fehler der Länge und Weitschweifigkeit. Er verhüllt seine Gedanken und Empfindungen oft in einen Wortschwall, aus dem das einfach Wahre schwer herauszufinden ist. Aber dabei finden sich auch wieder, wenn man sich durch manches Verdrießliche hindurchgearbeitet hat, schöne, tief gefühlte und wirklich ergreifende Stellen. Einzelne kleinere Gedichte, die so ganz aus der reinen Empfindung hervorgeflossen sind, möchten vielleicht auch den strengeren Kunstrichter befriedigen. Doch sind deren nur wenige. Vorzüglich gut gelingen ihm Gnomen, moralische Sprüche, kurze und inhaltreiche Lehrgedichte. Aber sobald er bei größeren Lehrgedichten in dogmatische Polemik und Subtilitäten, oder in ein breites Moralisiren verfällt, verschwindet natürlich aller poetische Gehalt. Dabei ist nun aber nicht zu übersehen, daß es Gregorius eigentlich für Pflicht hielt, so zu dichten; es offenbart sich in dieser Beziehung in seinen Gedichten das nämliche Streben, das sich auch in seinen Reden ausspricht, Eifer für Orthodoxie und Bekämpfung der häretischen Meinungen seiner Zeit. Mehrere Häretiker, wie Paul von Samosata, Arius, Apollinaris,[1] hatten ihren Lehren da-

1) In Beziehung auf den letzteren sagt Gregorius am Schlusse seines 1. Briefes an Cledonius (od. Orat. LI. p. 745.): εἰ δὲ οἱ μακροὶ λόγοι καὶ τὰ νέα ψαλτήρια, καὶ ἀστίφθογγα τῷ Δαβὶδ, καὶ ἡ τῶν μέτρων χάρις, ἡ τρίτη διαθήκη νομίζεται. καὶ ἡμεῖς ψαλμολογήσομεν,

durch großen Vorschub gethan, daß sie dieselben in eine poetische Form und dadurch in den Mund und Sinn des Volkes brachten; dem Schaden, der dadurch gestiftet werden konnte, wollte Gregor durch Gedichte im orthodoxen Geiste und durch poetische Polemik begegnen. Ein anderer ähnlicher Zweck bei Abfassung seiner Gedichte ist früher schon erwähnt; sie sollten ein Surrogat für die, durch Julian wenigstens vorübergehend den Christen entzogenen heidnischen Dichter seyn, die Gregor überhaupt nicht gerne in den Händen junger Christen sah; weil sie leicht zu Unsittlichkeiten reizen konnten. Wie wenig aber Gregors Poesien ein eigentlich poetisches Ersatzmittel für jene Werke des hellenischen Geistes seyn konnten, geht aus dem Gesagten hinreichend hervor.

4. Gregors Tod. Sein Character.

Bei Gregorius gehörte selbst das Dichten, wodurch er alle sinnliche Lust zu unterdrücken und seine Gedanken immer auf die würdigsten Gegenstände hinzulenken suchte, unter die ascetischen Uebungen.[1] Diese Uebungen setzte er überhaupt in ihrem ganzen Umfange auch im Alter mit der Strenge des Jugendeifers fort.[2] Wenn auch manche Beschreibungen seiner strengen Ascese, die er uns in Gedichten giebt, worin er zum Beispiel sich selbst schildert, wie er einsam in Steinklüften unter Thieren lebe, ohne Schuhe einhergehe, mit einem rauhen Gewand sich begnüge, mit einem Sack bedeckt auf der Erde schlafe[3] und so weiter — wenn auch solche Schilderungen etwas poetisch ausgeschmückt seyn mögen, so geht doch aus seinen wiederholten Versicherungen hervor, daß er fast ganz auf die äußeren Genüsse und Bequemlichkeiten verzichtete,

καὶ πολλὰ γράψομεν καὶ μετρήσομεν. In dem Gedichte in versus suos p. 248 u. 249. giebt Gregor die verschiedenen Ursachen an, die ihn zum Dichten veranlaßt hätten; unter andern auch, daß er sich damit in seinem kränklichen Alter eine Unterhaltung habe verschaffen wollen.

1) Carmen in versus suos V. 34. pag. 248.

Πρῶτον μὲν ἠθέλησα, τοῖς ἄλλοις καμὼν,
Οὕτω πεδῆσαι τὴν ἐμὴν ἁμαρτίαν.

2) Vergl. Carm. XVIII. p. 93. Carm. XIX. p. 93. LIX. p. 136. Epist. 196. p. 894.

3) Carm. II. 140 seqq. pag. 70. Carm. VI. 1 seqq. p. 75 u. a.

die sonst das Leben überhaupt, namentlich auch das eines Greises, angenehm erheitern können. Je älter er wurde, desto mehr wollte er sich, da ihn ohnedies kein engeres Familienband mehr an die Menschen fesselte, in einsamer Abgeschiedenheit von der Welt hinweg und zu Gott hinwenden. Sein Leben wurde jetzt immer mehr blos Vorbereitung auf den Tod.

Während seines ganzen früheren Lebens hatte Gregorius zwischen zwei Gegensätzen geschwankt, deren glückliche Vereinigung ihm nur selten gelang, zwischen der einsam ascetischen Contemplation und der kirchlichen Thätigkeit. Das still contemplative Leben zu lieben und als höchst wünschenswerth anzusehen, hatte ihn schon seine Erziehung gelehrt, welche dabei nur einen in der Tiefe seiner Seele schlummernden Trieb bestimmter zu entwickeln brauchte. Noch mehr befestigte ihn in dieser Richtung der sittliche Geist seines Jahrhunderts und die damaligen Verhältnisse der Kirche. Zur Wirksamkeit im kirchlichen Leben riefen ihn dagegen kräftiges Pflichtgefühl, in dem er den Ruf des göttlichen Geistes erkannte, und mancherlei Anregungen, ja Nöthigungen von außen, in denen er ebenfalls den göttlichen Fingerzeig nicht übersah. So wurde er aus der Einsamkeit immer ins practische Leben gezogen, und aus dem practischen Leben zog ihn eine unvertilgbare Sehnsucht in die Einsamkeit; und eben dies gab seinem Leben einen unruhigen, schwankenden und zerrissenen Character. Endlich siegten die Eindrücke der Jugend und die schlummernden Bedürfnisse des Herzens und Gregor ging ganz in die Einsamkeit zurück. Nur gab er sich neben den gewohnten ascetischen Uebungen jener Contemplation hin, die ihm seiner Individualität gemäß der sicherste und unmittelbarste Weg zu einem vollkommen göttlichen Leben und zur innigsten Verbindung, zum freundschaftlichen Umgang mit Gott schien, und die er unter andern in folgender Stelle 1) schildert: „Nichts schien mir so herrlich, als gleichsam mit verschlossenen Sinnen, schon außer dem Fleisch und der Welt lebend, in sich selbst einkehrend, mit keinem der menschlichen Geschäfte umgehend, außer im höchsten Nothfall, blos mit sich selbst und mit Gott im Gespräche, schon über das Sichtbare erhaben zu leben, die göttlichen Bilder und Eindrücke rein und unvermischt mit irdischen und wandelbaren Gebilden in sich zu tragen, in Wahrheit ein reiner Spiegel Gottes und göttlicher Dinge zu seyn und immer mehr zu werden, Licht zu dem Lichte zu erhalten,

---

1) Orat. II. 7. p. 14. XX. 1. p. 376. Zwar gehören diese Aeußerungen einer früheren Lebenszeit Gregors an; allein er dachte über diesen Punct sein ganzes Leben hindurch gleichförmig.

helleres zu dem minder klaren, die Güter einer künftigen Welt schon in der Hoffnung zu genießen, mit den Engeln umzugehen, noch auf der Erde wandelnd die Erde schon zu verlassen, und durch den Geist in höhere Regionen versetzt zu werden."

Zu seiner höheren sittlichen Läuterung benutzte Gregor besonders auch die körperlichen Leiden, mit denen er in diesen letzten Jahren viel zu kämpfen hatte. Seine, wie es scheint, von Natur nicht sehr starke und durch strenge Ascese geschwächte Gesundheit wurde nun auch vom Alter angegriffen; aber er erblickte in dieser Kränklichkeit nur ein Erziehungsmittel zur vollendeteren Bildung und Heiligung des inneren Menschen. Er schrieb darüber seinem Freund Philagrius,[1]) der auch viel körperliches Ungemach zu erdulden hatte: „Es geziemt dir, einem Manne, der in göttlichen Dingen so wohl unterrichtet ist, dem Körper nicht zu unterliegen, sondern als ein Weiser das Leiden zu ertragen und jetzt ganz vorzüglich deinen Sinn zu reinigen, erhaben zu erscheinen über die Fesseln, und die Krankheit als ein Erziehungsmittel zu unserm Besten anzusehen; das wird sie uns aber dadurch, daß wir den Leib und das Leibliche, wie überhaupt alles Veränderliche und Vergängliche verachten und uns ganz dem Himmlischen weihen; daß wir statt für die Gegenwart, vielmehr für die Zukunft leben, und dieses Leben, wie Plato sagt, dazu anwenden, um sterben zu lernen." Ein andermal schrieb er demselben Freunde:[2]) „Ich leide durch Krankheit, und freue mich, nicht daß ich leide, sondern daß ich dadurch für andere ein Lehrer in der Geduld zu werden vermag. Da ich mich nun doch nicht von Leiden befreien kann, so achte ich das für Gewinn, es geduldig zu tragen, und wie in der Freude, so auch im Schmerz, Gott zu danken, da ich die Ueberzeugung habe, daß nichts ohne Grund ist, was von der höchsten Weisheit über uns verhängt wird, wenn es uns auch nicht so scheint." Gregorius war von diesem sittlichen Nutzen des körperlichen Leidens für den inneren Menschen so innig überzeugt, daß er auch andere damit zu trösten und zu stärken wußte. Als er einst in diesem Sinne seinem Freunde Philagrius, während dieser bittere Schmerzen erduldete, einen Psalm erklärte, wurde Philagrius davon so ergriffen, daß er seine Hände gen Osten, wohin man sich beim Gebet zu wenden pflegte, ausbreitend, und zum Himmel blickend ausrief: „Ich danke dir, Vater, Schöpfer deiner Menschen, daß du auch wider

1) Epist. 70. al. 64. pag. 826 seqq.

2) Epist. 69. al. 63, pag. 826. Vergl. andere schöne Bemerkungen über denselben Gegenstand. Epist. 63. al. 57. pag. 820 seqq.

unsere Neigung uns Wohlthaten erzeigst, durch den äußeren Menschen den inneren läuterst und durch Widerwärtigkeiten uns hinführst zu einem seligen Ende, in der Weise, wie du es für gut hältst." 1)

So wurde denn auch Gregorius durch mannigfaltige innere und äußere Kämpfe und zuletzt durch körperliche Leiden von dem Vater seiner Tage zu dem seligen Ende hingeführt, nach dem er sich lange gesehnt hatte. Er starb wahrscheinlich an dem Ort, wo er geboren worden war, in Jahr 389 oder 390. Ueber die Umstände seines Todes ist uns nichts Näheres berichtet.

Dies ist das Leben Gregors von Nazianz. Soll zum Schlusse das Bild seines Aeußeren und Inneren bezeichnet werden, so sind die Hauptzüge desselben folgende:

Gregor war von mittlerer Gestalt, etwas blaß, doch so, daß es ihm wohl stand. Sein Haupthaar war dünn und vom Alter gebleicht; dichter war sein kurzer Bart und seine hervorstehenden Augenbrauen. Am rechten Auge hatte er eine Narbe. Seine Miene war freundlich und einnehmend; sein Betragen einfach. Der Grundton seines inneren Wesens war Frömmigkeit; seine Seele war voll feuriger Glaubenskraft Gott und Christo zugewendet; ein hoher Eifer für göttliche Dinge leitete ihn durch sein ganzes Leben. Dieser Eifer offenbarte sich allerdings in einem strengen Festhalten und Vertheidigen gewisser Glaubensbestimmungen, die jenes Zeitalter für besonders wichtig hielt, so wie im lebhaften, von Partheilichkeit nicht freien Bekämpfen entgegengesetzter Ueberzeugungen; nicht minder aber auch in innigem und lebendigem Ergreifen des thätigen Christenthums, dessen Gründung und Verbreitung in den Gemüthern ihm über alles wichtig war. Seine Ascese war übertrieben, der Gesundheit schädlich, jedoch nicht in Werkheiligkeit ausartend; sie war ihm Mittel zur Erhebung und Befreiung des Gemüthes, aber nicht an und für sich schon höhere Tugend. Angeborene und anerzogene Liebe zur Einsamkeit hinderte ihn, alle seine Kräfte in gemeinnütziger Thätigkeit anzuwenden. Seine Zurückgezogenheit ließ ihn nicht zu geübter Welt- und Menschenkenntniß kommen; Mangel an Menschenkenntniß machte ihn bisweilen unvorsichtig zutraulich, bisweilen mißtrauisch und bitter in der Beurtheilung anderer. Er verlangte von Andern viel, von sich selbst am meisten. Empfänglich für große Entschlüsse und voll feurigen Eifers für alles Gute, war er nicht immer standhaft und beharrlich in der Ausführung. Im Dulden und Kämpfen war er edel und hochgesinnt, im Siege mäßig, im

1) Epist. 66. al. 60. pag. 824.

Glück demüthig, den Mächtigen nie schmeichelnd, aber den Gedrückten und Verfolgten ein stets bereitwilliger Helfer, den Armen ein liebender Vater. Den trefflichsten Eigenschaften waren bei Gregor auch Fehler beigemischt, er war nicht ganz frei von Eitelkeit, er war sehr reizbar und empfindlich, aber er vergab auch leicht wieder und nährte keinen Groll. Er war ein Mensch, in der Heiligung begriffen, und nach dem Besten strebend, aber nicht vollendet, wie es kein Irdischer ist.

Dogmatische Ueberzeugungen

des

Gregorius von Nazianz.

Dogmatische Ueberzeugungen des Gregorius von Nazianz.

Einleitende Bemerkungen.

Die Darstellung der Lehrmeinungen Gregors ist mit mehreren Schwierigkeiten verknüpft, aber sie wird auch durch einen Umstand bedeutend erleichtert. Das Schwierige der Entwickelung liegt besonders darin, daß Gregorius, der überhaupt mehr rhetorischer poetischer Schriftsteller, als wissenschaftlicher Forscher und strenger Dogmatiker ist, nirgends seine Ueberzeugungen im Zusammenhange mitzutheilen und ein vollkommen consequentes, von allen Seiten abgerundetes System aufzustellen sucht, sondern jedesmal nur das vorzugsweise ausführt, was dem besonderen Zweck seiner Rede entspricht, und in der Weise, wie es diesem Zweck am angemessensten ist. So ist manches bei ihm nur durch den rednerischen Affect hervorgerufen, anderes um des rednerischen Effectes willen gerade so gestellt, und wieder anderes nur durch die polemische Richtung ganz verständlich, die es gegen die Ueberzeugung eines Theils seiner Zeitgenossen oder seiner Zuhörer hatte. Gregorius besaß wohl die philosophische Bildung und die Herrschaft über die Sprache, welche zu einer richtigen Gedankenentwickelung nothwendig ist, aber er wurde durch die Absicht rhetorischer Wirkung oft verhindert, sich so einfach und unzweideutig klar auszudrücken, als es die wissenschaftliche Begriffsbestimmung verlangt.

Erleichtert wird auf der anderen Seite die historische Auffassung der Ueberzeugungen Gregors besonders dadurch, daß sich

nicht leicht Widersprüche bei ihm finden, wie dieß bei so manchen anderen, oft ausgezeichneteren und originelleren Denkern darum der Fall ist, weil sie während ihres ganzen Lebens in reger Entwickelung begriffen waren, und verschiedene Arten und Formen der religiösen Ueberzeugung durchwanderten. Gregors geistige Thätigkeit bestand mehr darin, die Lehrmeinungen, die er sich frühe, zum Theil schon unter dem Einfluß der älterlichen Erziehung,[1] angeeignet hatte, immer bestimmter auszubilden und gegen entgegengesetzte Richtungen seiner Zeit zu vertheidigen. Sein ganzes Leben war (wie wir dieß auch, und zwar mit noch größerer äußerer Thätigkeit verbunden, aber zugleich auf eine beschränktere und minder wissenschaftliche Weise bei dem von ihm so hoch verehrten Athanasius finden) der Feststellung einiger ihm besonders wichtigen Glaubenssätze gewidmet, und er rühmt sich freudig, dieselbe göttliche Lehre, die er aus der Schrift gelernt, von den heiligen Vätern empfangen, und unverändert, ohne sie nach den Zeitverhältnissen umzugestalten, während seines ganzen Lebens vorgetragen habe — diese Lehre, mit der er geboren worden sey, auch unverbrüchlich zu behaupten bis an seinen Tod.[2]

Aus dieser Aeußerung, in welcher uns Gregor seine Lehre als ein von den Vätern übergebenes heiliges Erbgut, das ohne Schmälerung in derselben Gestalt auf die Enkel fortgepflanzt werden müsse, darstellt, muß es uns schon klar werden, mit welcher Festigkeit und Treue Gregor am Ueberlieferten hing und wie wenig er für sich selbst und in Beziehung auf andere neuen Gestaltungen der Glaubenslehren geneigt seyn konnte. In der That wird es uns auch bei genauerer Betrachtung der dogmatischen Ansichten Gregors bald bemerklich, daß sie sich nicht eben durch Neuheit und Eigenthümlichkeit des Inhaltes auszeichnen. Die Elemente derselben waren fast durchgängig schon vorhanden, theils in den Grundsätzen des Athanasius und seiner unmittelbaren Nachfolger, theils in dem System des Origenes (den ersteren verehrte Gregor unbedingt,[3]) den anderen auf eine gemäßigtere Weise, so daß er seinen Geist anerkannte

---

1) Vergl. Orat. XI. 6. p. 246.

2) Orat. XXXIII. 15. p. 614. . . τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει, ἧς ἤκουσα παρὰ τῶν θείων λογίων, ἣν ἐδιδάχθην παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων, ἣν ἐδίδαξα κατὰ πάντα καιρὸν ὁμοίως, οὐ συμμορφούμενος τοῖς καιροῖς, καὶ διδάσκων οὐ παύσομαι, μεθ' ἧς ἐγεννήθην, καὶ ᾗ συναπέρχομαι.

3) Man vergleiche die ganze Orat. in Laudem magni Athanasii. XXI. bei den Benedictinern p. 386—411.

und manche seiner Lehrsätze annahm, ohne jedoch seinem ganzen System beizupflichten), theils überhaupt in der kirchlichen Lehrüberlieferung, wie sie sich aus den Behauptungen der angesehensten Kirchenlehrer und den Beschlüssen der Concilien gebildet hatte. Auch die Form, in welcher Gregor seine Ueberzeugungen vortrug, war ihm nicht gerade eigenthümlich; er hatte sich dieselbe in den philosophischen und rhetorischen Schulen, worin er gebildet worden war, angeeignet; obwohl hier nicht nachzuweisen ist, welchem Lehrer er vorzüglich seine formelle philosophische Bildung verdankte. Aus dem Inhalt seiner Lehrmeinungen, besonders über Gott und die menschliche Seele, geht hervor, daß er im Allgemeinen der platonischen Philosophie zugethan, oder doch vorzugsweise geneigt war, einzelne ihrer Lehren mit dem Christenthum in Verbindung zu setzen. Wenn wir aber hiermit unserem Gregorius als Dogmatiker Originalität absprechen, so möchten wir damit weder seine Verdienste geschmälert haben, noch das Merkwürdige seiner Erscheinung im Gebiete der Lehre verkannt wissen. Gerade der Umstand, daß er das Ueberlieferte in seiner Gesammtheit mit Geist auffaßt, mit Klarheit und rednerischer Lebendigkeit wiedergiebt und mit gewandter Dialectik vertheidigt, daß er vermöge seiner ausgezeichneten philosophischen Schulbildung die gegebenen Lehren genauer und haltbarer durchführt, gerade dieß macht ihn zu einem trefflichen Repräsentanten der allgemeinen Glaubenslehre der griechischen Kirche gegen Ende des 4ten Jahrhunderts; und in dieser Beziehung ist er auch immer vorzüglich geschätzt worden. Spätere griechische Dogmatiker, wie Johannes Damascenus, schöpften vorzüglich aus ihm, und schon seit früher Zeit war man gewohnt, seine dogmatischen Bestimmungen in dem Grade für normal zu halten, daß man jede Abweichung davon als eine Hinneigung zu ketzerischen Meinungen betrachtete. [1])

Ueber die höchste Erkenntnißquelle seiner Glaubenslehre spricht sich Gregorius leider nicht klar genug aus; aber aus seiner Praxis geht es hervor, daß er die heilige Schrift [2])

---

1) So sagt schon Ruffinus im Prolog zu seiner lateinischen Uebersetzung der Reden Gregors: Id obtinuit (Gregorius) apud dominum et ecclesias dei meriti, ut quicunque ausus fuerit doctrinae ejus in aliquo refragari, ex hoc ipso quia ipse magis sit haereticus arguatur. Manifestum namque indicium est, non esse rectae fidei hominem, qui in fide Gregorio non concordat.

2) Er setzte dabei natürlich die Inspiration der heil. Schrift voraus, wie er auch die wichtigsten Kirchenlehren als unter göttlicher Leitung entstanden betrachtet. Beweise für beides giebt Gregorius nicht. Ueber die Inspiration der heil. Schriftsteller äußert er sich nur gelegentlich, Orat.

und die Tradition als solche anerkannte. Auch über das Verhältniß beider finden wir bei ihm keine bestimmte Erklärung; wäre jedoch Gregor zu einer entscheidenden Aeußerung darüber veranlaßt worden, so würde er wohl ohne Zweifel der heiligen Schrift den Vorrang gegeben haben, und er stellt sie auch in der That in einer oben berührten Stelle [1]) voran; aber bei genauerer Betrachtung der dogmatischen Methode Gregors ergiebt sich, daß er die wenigsten seiner Lehrsätze auf die Schrift zurückführt, sondern vielmehr die meisten als in der kirchlichen Ueberlieferung gegeben und durch allgemeine Anerkennung bestätigt, auch wohl durch Concilien (unter denen er das nicänische sehr hoch schätzte) sanctionirt, voraussetzt, und mehr durch innere philosophische als durch Schriftbeweise zu stützen sucht. Natürlich setzt er dabei im Allgemeinen voraus, daß die kirchliche Lehre auch biblisch sey, und nur in einzelnen Fällen mochte es ihm klar seyn, daß sich eine von ihm vertheidigte kirchliche Lehre wirklich nicht in der Schrift nachweisen lasse. Einen solchen Fall haben wir an dem Dogma von der Gottheit des heiligen Geistes; von diesem zur Vollständigkeit des orthodoxen Trinitätssystems so unentbehrlichen Lehrsatze gesteht Gregor ein, daß er in der heiligen Schrift nicht deutlich vorgetragen, sondern erst später vermöge der Einwirkungen des heiligen Geistes selbst offenbar geworden sey. [2]) Dieser Aeußerung liegt ganz klar die Ueberzeugung zu Grunde, daß wichtige Dogmen, ohne in der heiligen Schrift ausgesprochen zu seyn, blos durch die Autorität der vom heiligen Geiste fortwährend geleiteten Kirche zur Anerkennung gebracht werden könnten.

Ohne die überlieferten Lehrformen der Kirche für absolut verbindlich zu halten (wie denn überhaupt eine solche, alles freiere Forschen niederdrückende, Ansicht damals wenigstens noch nicht allgemein herrschend geworden war), legte ihnen Gregor doch einen

---

II. 105. p. 60: „Wir, die wir die Sorgfalt des (heiligen) Geistes selbst bis auf den kleinsten Punct und Buchstaben sich erstrecken lassen, können nicht annehmen, daß auch nur die kleinsten Thatsachen ohne Grund von den Verfassern so sorgfältig dargestellt und auf unsere Zeit überliefert worden seyen, sondern damit wir Erinnerungs- und Erziehungsmittel hätten" u. s. w. Bei der Einwirkung des heil. Geistes auf die Apostel nahm Gregor drei Perioden an; während des Lebens Jesu wirkte derselbe schwächer auf sie, nach der Auferstehung kräftiger, am vollkommensten aber nach der Wiederaufnahme Jesu in den Himmel. Orat. XLI. 11. p. 739.

1) Orat. XXXIII. 15. p. 614. Er sagt von seiner Lehre zuerst: *ἧς ἤκουσα παρὰ τῶν θείων λογίων*, und dann erst: *ἣν ἐδιδάχθην παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων.*

2) Gregor. Orat. XXXI. 26. p. 572. Mehreres hierüber weiter unten.

so hohen Werth bei, daß er dadurch nicht selten verhindert wurde, aus der reinsten Quelle christlicher Erkenntniß zu schöpfen. Und hätte er auch die heilige Schrift noch entschiedener als oberstes Erkenntnißprincip des ächten Christenthums an die Spitze seines Lehrsystems gestellt, so stand ihm seiner ganzen Bildung und der Richtung der Zeit gemäß nicht immer die reine exegetische Methode zu Gebot, welche uns den wahren, einfachen, historischen Bibelsinn mit Zuverlässigkeit entdecken läßt; vielmehr war er ein zu eifriger Freund der allegorischen Deutung, durch welche es möglich wurde, eine Menge dem Sinn Jesu und der Apostel fremde oder widersprechende Ansichten in die Bibel hineinzuerklären.

Auf eine Darlegung der Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums und für die Autorität seiner schriftlichen Urkunden läßt sich Gregor nirgends ausführlich ein. Was er darüber gelegentlich äußert, besteht hauptsächlich in Folgendem. Julian hatte als Philosoph den Christen häufig vorgeworfen, ihre ganze Weisheit beruhe auf blindem Glauben. Dagegen erwidert Gregorius, daß sich Aehnliches auch in heidnischen Philosophenschulen finde, indem das pythagoräische *αὐτὸς ἔφα* nichts anderes sey, als das christliche *πίστευσον*. „Denn wir wollen mit diesem Ausdruck andeuten, es dünke uns Unrecht, in dasjenige, was gottbegeisterte Männer gesagt, Mistrauen zu setzen, vielmehr sey die Glaubwürdigkeit jener Männer eine Bekräftigung ihrer Lehre, stärker als alle Beweise und Gegenbeweise aus Denkgründen.“[1]) Wenn hier Gregorius

1) Orat. IV. 110. p. 138. . . . *βούλεται γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος, μὴ ἐξεῖναι διαπιστεῖν τοῖς ὑπὸ τῶν θεοφόρων ἀνδρῶν εἰρημένοις, ἀλλ᾽ ἀπόδειξιν εἶναι τοῦ λόγου τὸ ἐκείνων ἀξιόπιστον πάσης δυνάμεως λογικῆς καὶ ἀντιλογικῆς ἰσχυρότερον.* Hier erscheint Gregorius, wenn wir es mit der Sprache unserer Zeit ausdrücken wollen, offenbar als Supranaturalist und erklärt sich gegen das rationalistische Princip. Er gründet den Glauben an die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums auf die Autorität Jesu und der Apostel, nicht auf die aus Denkgründen zu beweisende Vortrefflichkeit seines Inhaltes. Indeß verwarf er gewiß das Bestreben nicht, das Christenthum auch als innerlich wahr und gotteswürdig darzustellen. Ueber das Verhältniß des Glaubens zur Vernunfterkenntniß spricht sich Gregorius nirgends umfassend aus. Sein philosophisch gebildeter Geist konnte Vernunfterkenntniß nicht gering schätzen. Dieß geht aus mehreren seiner Aeußerungen hervor, z. B. Orat. XLIII. 23. p. 788. Aber er betrachtete die Vernunft als unzuverlässig in ihren Bestimmungen und unzulänglich in ihrer Erkenntniß des Göttlichen, insofern sie nicht durch den Glauben an die göttlichen Offenbarungen erleuchtet und geleitet wird. Mehreres hierüber wird gelegentlich vorkommen. Hier nur eine Aeußerung: „Der Glaube soll uns mehr als die Vernunft zum Führer dienen, wenn du die Schwäche derselben in den Dingen der näheren Um-

die Wahrheit der christlichen Lehre auf die Autorität ihrer Verkündiger gründet, so bringt er in einer anderen Stelle auch noch mehreres andere in Anschlag, nämlich ihre innere Vortrefflichkeit, die Prophezeiungen, welche sich auf ihren Stifter bezogen, die Wunder, von denen die göttliche Erscheinung desselben begleitet war und die übereinstimmend bewahrte Ueberzeugung der Kirche. Er nennt die christliche Lehre groß [1]) „durch ihre Grundsätze und durch himmlische Zeugnisse; zugleich alt und neu: alt, durch Vorherverkündigungen und durchleuchtende Anregungen der Gottheit (τοῖς ὑπαστράπτουσι κινήμασι τῆς θεότητος — die Prophezeiungen des a. T.), neu, durch die zuletzt erfolgte Erscheinung der Gottheit und die von ihr und an ihr bewirkten Wunder; noch größer und ausgezeichneter aber durch die überlieferten und bis jetzt bewahrten Lehrformen der Kirche." [2])

Gregorius dringt häufig und ernstlich auf den einfachen Glauben, als das allen Christen gemeinsame. Der Glaube, als das Fundament, die lebendige Wurzel der christlichen Gesinnung und Thätigkeit ist allen, dem Forscher ebensowohl als dem einfältigen Christen Bedürfniß; aber der forschende Theologe kann auf diesem Grunde weiter bauen, während der einfältige Christ dabei stehen bleibt. „Forsche nicht fürwitzig, sagt er, [3]) nach der Natur des Vaters, nach der Wesenheit des eingeborenen Sohnes, nach der Würde und Kraft des Geistes; halte dich fest an die Lehren, die dir durch Erziehung eingepflanzt sind; die wissenschaftliche Begründung überlasse den Weiseren." Vorzüglich schön aber spricht Gregor in folgender Stelle [4]) aus, wie einfach das Heil durch das Christenthum zu erlangen sey: „Bekenne Jesum Christum und glaube, daß er von den Todten auferstanden ist, und du wirst selig werden; denn schon das blose Glauben (wovon jedoch nach Gregors Ueberzeugung die lebensthätige christliche Gesinnung nie getrennt werden kann) gilt als Gerechtigkeit; das vollkommene Heil besteht aber darin, daß wir es auch bekennen

---

gebung kennen gelernt, und die Vernunft (d. h. die Fähigkeiten und Schranken derselben) erkannt hast durch Erkenntniß dessen, was über die Vernunft ist." Orat. XXVIII. 28. p. 519.

1) Orat. IV. 110. p. 138.

2) . . . ἔτι δὲ μείζω καὶ γνωριμώτερον τοῖς παραδεδομένοις, καὶ εἰς τόδε τετηρημένοις τύποις τῆς ἐκκλησίας. Ueber diese Bedeutung von τύπος siehe Suiceri Thesaur. eccles. t. II. p. 1340. Hier wird allerdings der Tradition ein vorzüglich hoher Werth beigelegt, und das Vorherrschen des kirchlichen Sinnes vor dem biblischen ist sehr bemerklich.

3) Orat. XXXII. 21. p. 593.

4) Orat. XXXII. 25. p. 597.

und mit der Erkenntniß muthvolle Offenheit verbinden. Nirgends fände eine größere Ungerechtigkeit Statt, als in unserem Glauben, wenn er blos den Gelehrten, den Redefertigen, und in logischen Beweisen Geübten zu Theil würde, die Menge aber, wie des Goldes und Silbers und anderer kostbarer Dinge, so auch des Glaubens entbehren müßte . . . Besser ist ein Armer, der in seiner Frömmigkeit wandelt, ein in Rede und Erkenntniß Armer, der sich auf das einfältige Wort stützt, und sich auf demselben, wie auf einem leichten Kahne rettet, als ein Thor, der ohne (wahre, lebendige) Erkenntniß auf Wortbeweise vertraut, und die Kraft des Kreuzes Christi, welche höher ist, als alle Worte, zu nichte macht durch die Kraft, die in der Rede liegen soll, wo aber die Schwäche des Beweises zugleich eine Verminderung der Wahrheit ist."

Einen Ueberblick der Lehrsätze, welche Gregor zu diesem allgemeinen Christenglauben rechnete, können wir auf eine recht zweckmäßige Art mit seinen eigenen Worten geben, indem wir sein zwar kurzes, aber doch ziemlich vollständiges Glaubensbekenntniß (welches er nach Art der Regulae fidei des Irenäus, Tertullian und Origenes mittheilt) übersetzen. Dasselbe findet sich in Gregors Rede über die Taufe[1]) und lautet so: „Lehrend taufe ich dich auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes; ein Name ist aber den Dreien gemeinschaftlich, der der Gottheit . . . Glaube, daß die ganze Welt, sowohl die sichtbare als die unsichtbare, aus Nichts (aus dem Nichtseyenden) von Gott geschaffen und durch die Vorsehung des Schöpfers regiert, einst zu einer Umwandlung ins Bessere gelangen werde. Glaube, daß es kein Wesen (*οὐσία*) des Bösen und keine ursprüngliche oder selbstständige oder von Gott hervorgebrachte Macht desselben gebe, sondern daß es unser Werk und das Werk des Satans (*τοῦ πονηροῦ*) sey, und daß es sich vermöge unserer Nachlässigkeit, und nicht nach dem Willen des Schöpfers bei uns eingefunden habe. Glaube, daß der Sohn Gottes, der ewige Logos, der vom Vater auf eine über Zeit und Raum erhabene Weise (*ἀχρόνως καὶ ἀσωμάτως*) erzeugt worden ist, in den letzten Tagen um deinetwillen auch als Menschensohn geboren (and. gezeugt) worden und aus der Jungfrau Maria auf eine unaussprechliche und fleckenlose Art hervorgegangen sey; denn keine Be-

---

1) Orat. XL. 45. p. 727 u. 728. Eine ähnliche, nur weiter ausgeführte und mit polemischen Aeußerungen durchflochtene Darstellung der Ueberzeugungen Gregors ließt man im 2ten Brief an Cledonius gegen die Apollinaristen oder Orat. LII. t. 1. p. 745. der Leipz. Ausg.

fleckung kann da seyn, wo Gott ist, und an dem, durch welchen das Heil kommt. Glaube, daß er, der zugleich Gott ist, ganzer[1]) Mensch geworden sey, zum Besten des ganzen leidenden Menschen, damit er dem ganzen Menschen das Heil bringe und den ganzen Fluch der Sünde löse. Glaube, daß er über das Leiden erhaben sey nach seiner Gottheit, dem Leiden unterworfen nach seiner Menschheit; daß er so um deinetwillen Mensch geworden sey, wie du um seinetwillen Gott (durch ihn vergöttlicht) wirst; daß er um unserer Sünden willen zum Tode geführt, gekreuzigt und begraben worden (damit er nämlich den Tod schmecke), am dritten Tage auferstanden und aufgestiegen sey in den Himmel, um dich darniederliegenden mit sich zu erheben; daß er aber in herrlicher Erscheinung wiederkommen werde als Richter der Lebendigen und der Todten; nicht mehr mit dem Fleische bekleidet, aber auch nicht körperlos, sondern aus Gründen, die ihm selbst am besten bekannt sind, in einem göttlicheren Körper, damit er gesehen werden könne von denen, die ihn gestochen haben (Apocal. 1, 7.), und doch als Gott über alles Materielle erhaben bleibe. Glaube ferner die Auferstehung, das Gericht, die Vergeltung nach dem gerechten Urtheile Gottes, und daß durch diese Vergeltung zu Theil werde Licht denen, deren Sinn gereinigt ist, das heißt, Anschauen und Erkenntniß Gottes nach Maasgabe ihrer Reinigung, was wir auch das Himmelreich nennen; Finsterniß aber denen, deren edlere Geisteskraft (*τὸ ἡγεμονικόν*) verdunkelt ist, das heißt, Entfremdung von Gott nach Maasgabe ihrer geistigen Abstumpfung während dieses irdischen Lebens. Endlich wirke das Gute gestützt auf diesen Grund der Glaubenslehren; denn der Glaube ohne Werke ist todt, wie auch die Werke ohne den Glauben." [2])

Die hier ausgesprochenen Glaubenssätze hielt Gregor ebensowohl für allgemein gültig, als für allgemein nothwendig, und glaubte, daß sie zugleich dem Volke vorgetragen und von den gebildeten Theologen festgehalten werden müßten. Daneben erkannte er aber auch die Nothwendigkeit oder wenigstens die Zu-

1) Vielleicht besser vollkommener Mensch; ich habe das Wort ganz wegen des Folgenden gewählt. Der Ausdruck soll sagen, daß Christo, als menschlichem Wesen, kein integrirender Theil der menschlichen Natur fehlte, und ist gegen die Apollinaristen gerichtet, welche ihm als Menschen den *νοῦς* oder das menschliche *πνεῦμα* absprachen.

2) Gregor kennt keinen anderen Glauben, als den, der sich auch in Thaten lebendig zeigt. Orat. XXVI. 5. p. 475. sagt er: „Wie die That nicht ohne den Glauben vor dem Gerichte bestehen kann, weil viele auch um der Ehre willen oder aus natürlichem Trieb das Gute üben, so ist auch der Glaube ohne die Werke todt."

lässigkeit einer christlichen Philosophie an, die auf ihrem Gebiete mit größerer Freiheit müßte verfahren können, deren Resultate jedoch nur den Einsichtsvolleren oder, wie er sich ausdrückt, Eingeweihten mitgetheilt werden sollten.[1]) Nicht als ob er einen Widerspruch der Resultate dieses tieferen christlichen Philosophirens mit dem einfachen Volksglauben zulässig gefunden hätte, sondern er betrachtete eben diese Forschungen der Natur der Sache nach nicht als allgemein mittheilbar, und war überzeugt, daß solche Probleme, wobei ohne Gefahr verschiedene Ansichten Statt finden können, mehr der Schule, als der Kirche, mehr der Theologie, als der christlichen Religion angehörten. Was Gregor in dieses Gebiet versetzte, ist in folgender Stelle[2]) ausgesprochen: „Philosophire über die Welt und die Welten, über die Materie, über die Seele, über die vernünftigen Wesen, sowohl die guten als die bösen, über Auferstehung, Gericht und Vergeltung, über die Leiden Christi; denn wenn du in diesen Stücken das Rechte triffst, so ist es nicht ohne Nutzen, wenn du es aber verfehlst, so bringt es dir keine Gefahr.“[3]) Es ist interessant, mit dieser

---

1) Gregor schließt das oben übersetzte Glaubensbekenntniß mit den Worten: *ἔχεις τοῦ μυστηρίου τὰ ἔκφορα, καὶ ταῖς τῶν πολλῶν ἀκοαῖς οὐκ ἀπόῤῥητα· τὰ δὲ ἄλλα εἴσω μαθήσῃ, τῆς τριάδος χαριζομένης, ἃ καὶ κρύψεις παρὰ σεαυτῷ σφραγῖδι κρατούμενα.* Mit diesen der heidnischen Mysteriensprache entlehnten Ausdrücken deutet Gregor auf eine nicht blos liturgische, sondern dogmatische *Disciplina arcani* hin, welche seit längerer Zeit von den christlichen Lehrern für zweckmäßig gehalten wurde, und, genauer erwogen, der Natur der Sache gemäß auch nothwendig war. Denn beim Lichte betrachtet ist der Unterschied, den jene Schriftsteller zwischen Mysterien und öffentlichen Lehren machten, kein anderer, als der, den auch wir zwischen wissenschaftlicher und volksmäßiger Behandlung der Glaubenslehre, zwischen Schule und Kirche machen. Unter Geheimdogmen (*ἀπόῤῥητα, μυστήρια*) versteht Gregor nichts anderes, als die tiefer eindringenden philosophischen Untersuchungen über die Trinität, über die höheren guten und bösen Geister, die Erschaffung der Welt, den Ursprung des Bösen, die Natur der menschlichen Seele, die göttliche Oekonomie des alten und neuen Testaments u. s. w. Denn diese Gegenstände machen den Inhalt der philosophisch-dogmatisirenden Gedichte Gregors aus, welche mit dem Titel *ἀπόῤῥητα* bezeichnet sind. Tom. II. p. 161—174. Wie Gregor zwischen *ἔκφορα* und *ἀπόῤῥητα* unterscheidet, so sein Freund Basilius in einer bekannten Stelle (de spiritu sanct. c. 27. t. III. p. 54.) zwischen *κήρυγμα* und *δόγμα*. Unter *κηρύγματα* versteht er die populären, in den Predigten vorzutragenden Heilslehren, unter *δόγματα* die wissenschaftliche Begründung derselben.

2) Orat. XXVII. 10. p. 495.

3) Diese Aeußerung schien manchen Erklärern zu frei, weil sie einige der angegebenen Puncte für zu wichtig hielten, als daß man ohne Nachtheil für das Seelenheil darin irren konnte. Die Benedictiner erklären daher das *διαμαρτάνειν* des Gregorius pro spe frustrari circa eos, quibuscum disputationes aggredimur, qui in erroribus perseverant, licet tum verbo, tum scriptis illorum error invicte confutetur. Offenbar gezwungen und gegen den Zusammenhang. Merkwürdig ist es allerdings,

Stelle und dem oben mitgetheilten Bekenntnisse Gregors die Glaubensregel zu vergleichen, welche Origenes seinem Werke *περὶ ἀρχῶν* vorangestellt hat;[1]) von ihm finden wir gleichfalls neben der Feststellung der allgemeinen Kirchenlehre die Puncte angegeben, wo nach seiner Meinung die Speculation freien Spielraum hat, und zum Theil die nämlichen Puncte, die auch Gregorius bezeichnet.

Indem wir nun zur Betrachtung der Lehrmeinungen Gregors übergehen, ist nur noch zu erinnern, daß es durch die Stellung Gregors gegen einen Theil seiner Zeitgenossen von selbst nothwendig wird, überall auch auf sein polemisches Streben Rücksicht zu nehmen, und so werden wir, bei den wichtigsten Dogmen wenigstens, jedesmal mit der positiven Darstellung seiner Lehre auch die Nachweisung der Hauptpuncte des Kampfes verbinden, den Gregor mit den wirklichen oder vermeintlichen Irrlehren seiner Zeit zu bestehen hatte.

---

daß Gregor auch die *παθήματα Χριστοῦ* zu den Gegenständen der freien Speculation rechnet. Der Grund entdeckt sich jedoch bald; die Lehre war noch nicht Streitgegenstand geworden, und man sah sie deßhalb auch nicht für so wichtig an.

1) Orig. Opp. tom. I. p. 47.

Erster Abschnitt.

Theologie.

I. Lehre von Gott im Allgemeinen, und Kampf des Gregorius wider den Eunomius und dessen Anhänger.

Eine Ausführung von Beweisgründen für das Daseyn Gottes werden wir von einem Lehrer jener Zeit noch nicht erwarten, da der Gang der theologischen Speculation noch nicht auf diesen Punct hingelenkt war, und namentlich auch von unserem Gregorius nicht, in welchem das Gottesbewußtseyn von frühester Jugend an viel zu kräftig und fest entwickelt worden war, als daß er ein besonderes Bedürfniß hätte haben können, von dem Göttlichen, in dem er lebte, auch durch besondere Verstandes- oder Vernunftgründe gewiß zu werden. Wir finden daher, daß Gregor nur vorübergehend den Beweisgrund berührt, auf welchen sich bei ihm von Seiten des Denkens die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes stützte; es ist der sogenannte kosmologische Beweis in Verbindung mit dem physikotheologischen. Es wird genügen, folgende Stelle [1]) hierüber anzuführen: „daß Gott sey, und eine schöpferische und erhaltende Ursache des Weltalls, lehrt sowohl der Anblick, als das natürliche Gesetz; der Anblick, wenn er sich den sichtbaren Dingen zuwendet, welche auf eine so schöne Weise zugleich feststehen und fortgehen, und sich gleichsam unbeweglich bewegen und getragen werden; das natürliche Gesetz, indem es

---

1) Orat. XXVIII. 6. p. 499. Womit zu vergleichen Orat. XXVIII. 16. p. 507. u. 508. und Orat. XIV. 33. p. 281, wo Gregor auch fragt: „wie sollte das Weltall entstanden seyn, wenn es nicht jemand ins Daseyn gerufen und geordnet hätte?“

durch die sichtbaren und wohlgeordneten Gegenstände auf einen Urheber derselben schließen läßt. Denn wie sollte dieses All entstanden seyn oder bestehen, wenn nicht Gott alles ins Daseyn gerufen hätte und zusammenhielte?" Gregorius erläutert dieß noch durch ein bekanntes Bild, indem er bemerkt, daß gewiß jeder, der eine Cither mit ihrer Schönheit und Ordnung sehe, auf einen Urheber derselben und einen Citherspieler geführt werden würde.

Indeß darf man nicht glauben, daß dieser, ohnehin nicht so ganz haltbare Verstandesbeweis es war, welcher unserem Gregorius das Daseyn und Walten Gottes recht innig gewiß machte; viel tiefer war diese Gewißheit gegründet in einem unabweisbaren, schon frühe durch die Erziehung entwickelten, Bedürfnisse seines ganzen inneren Wesens, ein Bedürfniß, welches fortdauernd dadurch genährt wurde, daß er sich durch Erfüllung des göttlichen Willens in ein lebendiges Verhältniß zur Gottheit versetzt fühlte. Es war einer seiner Hauptgrundsätze: nur durch ein göttliches Leben wird der Mensch der Gottheit inne, nur durch Heiligung des Willens kann er mit dem Heiligen in Verbindung treten, nur eine reine Seele vermag die reine Gottheit zu schauen,[1]) weil überall nur das Verwandte mit dem Verwandten, also auch nur das Gottähnliche mit dem Göttlichen in ein lebendiges Verhältniß kommen kann. Aber je gereinigter und sündenfreier die Seele, desto vollkommener ist auch ihre Erkenntniß Gottes, desto inniger ihre Verbindung mit ihm. „Durch den Wandel erhebe dich, sagt Gregor,[2]) durch Reinigung verbinde dich mit dem Reinen. Du willst ein Theologe werden und der Gottheit würdig? so halte die Gebote, und wandle nach seinen Vorschriften; denn die That ist die Vorstufe der Erkenntniß."

Wichtiger ist, was Gregor über den Umfang und die Art der menschlichen Erkenntniß Gottes bemerkt. Vollkommene Erkenntniß des göttlichen Wesens schreibt er nur Gott selbst oder dem göttlichen Geiste zu, dem Menschen aber, insoweit seine Seele durch den göttlichen Geist gereinigt und erleuchtet ist. „Um Gott zu erkennen, sagt er,[3]) bedürfen wir jetzt und immer des (heiligen) Geistes, durch welchen Gottes Wesen allein erkannt, ausgesprochen und aufgefaßt wird, denn das Reine allein kann

1) Matth. V. 8.

2) Orat. XX. 12. p. 383.

3) Orat. II. 39. p. 31.

des Reinen und Ewigen theilhaftig werden." In einer anderen Stelle [1]) bemerkt Gregor, daß wir Gott nur das darbringen können, was wir von ihm empfangen haben, und fährt dann fort: „denn wir haben von Gott ja auch das Daseyn und die Erkenntniß Gottes, und den Besitz dessen, was wir ihm darbringen." Obwohl Gregor etwas ursprünglich Gottähnliches und Gottverwandtes im Menschen annahm, die Vernunft, [2]) so war er doch dabei überzeugt, daß dieselbe nicht die schöpferische Quelle der wahren Gotteserkenntniß, sondern nur das Organ für die Auffassung göttlicher Dinge sey, und daß der Menschengeist eben davon nur so viel mit Zuversicht zu erkennen vermöge, als Gott selbst ihm durch seine Offenbarungen mittheilt. Immer hielt er dabei die menschliche Erkenntniß Gottes für beschränkt und unvollkommen; und bei Behauptung dieser Ansicht hatte er es vornemlich mit Eunomius und dessen Anhängern zu thun, welche eine vollkommene Begreiflichkeit Gottes annahmen und allein durch logische Operationen [3]) das Göttliche auffassen zu können meinten.

Eunomius, [4]) einer der interessantesten Häretiker des vierten Jahrhunderts, war ein Cappadocier von Geburt und lebte ganz gleichzeitig mit unserem Gregorius; er war der Sohn eines Landmannes zu Dacora in der Nähe des Berges Argäus, und empfing als Knabe von seinem Vater, wenn dieser in den Wintermonaten von Feldgeschäften ruhte, den ersten Unterricht; dann wurde er als Jüngling der Schüler und Amanuensis des durch seine philosophischen und theologischen Kenntnisse ausgezeichneten

---

1) Orat. XIX. 8. p. 368.

2) Orat. XXVIII. 17. p. 508 . . . *τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον.*

3) Orat. XXVIII. 7. p. 500. redet Gregor einen Eunomianer an: *τί γάρ ποτε ὑπολήψῃ τὸ θεῖον, εἴπερ ὅλαις (ὅλως) ταῖς λογικαῖς πιστεύεις ἐφόδοις;*

4) Eine vollständige Darstellung der Bildung und Denkweise des Eunomius, welche übrigens in einer besonderen Abhandlung gegeben zu werden verdiente, liegt außer den Gränzen meiner gegenwärtigen Arbeit. Ich berühre ihn nur, insofern er für die Kenntniß der Denkart Gregors wichtig ist. Vorarbeiten zu einer historischen Monographie über Eunomius findet man besonders in dem trefflichen Aufsatze von Basnage: Animadversiones circa Eunomium et ejus scripta in Henr. *Canisii* Lectiones antiquae ed. Basnage. Vol. 1. p. 172 seqq. und in *Basnagii* Annal. politico-ecclesiast. tom. II. p. 860 seqq. Hauptsächlich aber sind die Ueberbleibsel von Schriften des Eunomius zu benutzen, welche *Cave* Histor. literar. Vol. I. p. 220. und *Fabricii* Bibl. graec. Vol. VIII. p. 248. der ersten Ausgabe mittheilen. Literärische Nachweisungen findet man außer Walch, Schröckh, Tillemont u. a. besonders in *Fabricii* Biblioth. gr. Vol. IX. p. 207. ed Harl.

Aëtius. Durch die aëtianische Parthei erhielt er im J. 360 das Bisthum von Cyzikus in Mysien, verlor aber diese Stelle bald wieder und lebte damals, als Gregor in Constantinopel wirkte, in ländlicher Zurückgezogenheit nahe bei Chalcedon.[1]) Der Geschichtschreiber Philostorgius, ein Anhänger des Eunomius, rühmt an ihm vorzüglich große Klarheit, Bündigkeit und Kraft der Rede,[2]) verbunden mit würdevoller Anmuth der äußeren Bildung; die Schriftsteller der Gegenparthei beschuldigen ihn der Redseligkeit und sprechen ihm Gelehrsamkeit ab; alle aber stimmen darin überein, daß er ein feiner Dialectiker und gewandter Disputator gewesen; nur daß ihn die Orthodoxen deßhalb nicht rühmen, sondern vielmehr beschuldigen, er habe die Theologie in eine Technologie verwandelt. Dialectische Fertigkeit ging von Eunomius auch auf seine Anhänger über, und die Gewandtheit, die sie hierin besaßen, verleitete sie, überall und zu jeder Zeit Wortstreitigkeiten über religiöse Gegenstände anzufangen, so daß die Eunomianer vorzüglich als diejenigen bezeichnet werden, welche den unseligen Geist der theologischen Disputirsucht in Constantinopel weckten und nährten.

Eunomius unterschied sich von unserem Gregorius in der ganzen Behandlung der Theologie hauptsächlich dadurch, daß er nicht, wie dieser (und die meisten Kirchenlehrer jener Zeit), die platonische Philosophie, sondern die aristotelische zur Auffassung und Begründung der Dogmen anwendete,[3]) und daß seine ganze theologische Methode eine durchaus verständig-dialectische und darum einseitige war, während Gregor die Religion nicht blos als eine Sache des Verstandes, sondern des ganzen inneren Menschen betrachtete und in diesem Sinn auch wissenschaftlich behandelte.[4]) Die einzelnen Streitpuncte, worin

---

1) Theodosius verbannte ihn von Chalcedon nach Galmyris in Mösien, dann nach Cäsarea in Cappadocien; endlich erhielt er die Erlaubniß, auf seinen väterlichen Gütern zu Dacora leben zu dürfen. Philostorg. X. 6.

2) Philostorg. VIII. 18.

3) Dieß geht theils aus seiner theologisch-philosophischen Methode, theils auch daraus hervor, daß sich nach bestimmten Nachrichten der Alten sowohl der Lehrer des Eunomius, Aëtius, als auch sein Schüler Theophronius, durch aristotelische Philosophie gebildet hatten und an dieselbe hielten. Socrat. II. 35. Sozom. VII. 17. Die ganze Parthei oder Schule scheint also im Gegensatz gegen den bei den orthodoxen Kirchenlehrern vorherrschenden Platonismus vorzugsweise dem Aristotelismus gehuldigt zu haben. Aber noch war die Zeit nicht gekommen, wo der Aristotelismus über den Platonismus siegen konnte.

4) Sehr geistvolle Bemerkungen über die Geistesrichtung des Eunomius finden sich in Neanders Chrysostomus Bd. 1. S. 353. Ich erlaube mir,

sich die Ueberzeugungen Gregors und der Eunomianer entgegenstanden, betrafen zuerst die vollkommene Begreiflichkeit des göttlichen Wesens, welche Eunomius und seine Anhänger annahmen, Gregor und die übrigen orthodoxen und platonisirenden Väter leugneten, und sodann das Verhältniß des Sohnes zum Vater, von denen Gregor und alle Orthodoxen lehrten, daß sie ihrem Wesen nach vollkommen gleich, Eunomius und die Seinigen dagegen, daß sie ihrem Wesen nach ungleich[1]) wären. Wir haben es hier zunächst mit dem ersten Streitpunct zu thun.

So wie Eunomius darauf ausging, ausschließlich vermittelst der Denkkraft das Göttliche aufzufassen, so war er auch überzeugt, daß das Göttliche durch den Begriff und durch logische Bestimmungen ganz umfaßt, daß Gott vom menschlichen Geiste vollkommen begriffen werden könnte. Sokrates[2]) berichtet uns Folgendes als wörtliche Aeußerung des Eunomius: „Gott selbst weiß von seinem Wesen nicht mehr als wir; und sein Wesen ist ihm nicht mehr, uns aber minder bekannt; sondern was wir von demselben wissen, das weiß allerdings auch er, und hinwiederum, was er weiß, das findet sich unverändert auch in uns.“[3]) Wollten wir hierbei auch annehmen, daß eine

---

einiges davon hierher zu setzen: „Eunomius, ein weit merkwürdigerer Mensch, als Arius, bei dem Alles aus einem Stück war, ist obgleich in einzelnen Lehrmeinungen sehr von ihnen verschieden, doch in seiner theologischen Geistesrichtung in mancher Rücksicht den Socinen sehr verwandt; wie bei diesen eine gewisse logische Nüchternheit ohne Tiefe, ein beschränkter blos mit dem Verstande aufgefaßter Supernaturalismus, eine mißverstandene Scheu vor allem Mystischen, die wohl dazu führen konnte, manche tief begründete Lehre des Christenthums zu verwässern und auszuleeren. Zwar war Eunomius (der übrigens wegen seines nicht der Hofluft dienenden uneigennützigen Eifers für das, was er als Wahrheit zu erkennen glaubte, besondere Achtung verdient) in vieler Rücksicht von dem Einflusse des herrschenden Geistes seiner Zeit frei und stand seinem Zeitalter mehr fremd, als Gegner der ascetischen und mystischen Richtung seiner Zeit, insofern er die Entwickelung der Religion im Begriffe über alles Andere erhob. Aber daraus folgt noch nicht, daß die theologische Richtung, welche Eunomius dem herrschenden Geiste der Kirche seiner Zeit entgegenstellte, etwas Höheres und Besseres gewesen sey. Es war ein beschränkter logischer Dogmatismus im Gegensatz gegen den christlichen Platonismus, ein zu fleischlich und äußerlich aufgefaßter Supernaturalismus, welche Richtung, wenn sie die Herrschaft hätte gewinnen können, leicht zu einem beschränkten, das Christenthum seines eigenthümlichen Wesens beraubenden Rationalismus hätte hinführen können.“

1) Von welcher Behauptung sie bekanntlich den Namen Ἀνόμοιοι, Anomöer erhalten hatten. Sie waren die späteren reinen Arianer; nur daß sie den Lehrbegriff noch mehr ausbildeten, und durch Polemik gegen Andersgesinnte befestigten.

2) Hist. eccl. IV. 7.

3) Wenn sich Eunomius wirklich den kühnen Ausspruch erlaubt hat: „Ich kenne Gott so gut als mich selbst“; so ist es auch nicht zu viel,

Behauptung des Eunomius durch falsche Consequenzen übertrieben worden sey, so ist es doch keinem Zweifel unterworfen, daß er eine vollkommene Begreiflichkeit Gottes annahm. Die Einwendung der orthodoxen Lehrer, daß die durch die Sünde getrübte und durch Vereinigung mit dem materiellen Körper beschränkte Seele eben deßhalb nicht im Stande sey, die heilige und reingeistige Gottheit vollkommen zu erkennen, suchte Eunomius durch folgende Bemerkung[1]) zu entkräften: „Wenn auch der Geist eines Einzelnen durch schlechte Gesinnung verfinstert ist, und er deßhalb nichts, selbst das nicht, was ihm vor den Füßen liegt oder über dem Haupte schwebt, erkennt, so folgt daraus nicht, daß auch anderen Menschen das Auffinden der Erkenntniß vom Wesen der Dinge unmöglich sey." Ja er setzte eben darein einen Hauptzweck der Erscheinung Christi, daß er die Menschen zur vollkommenen Erkenntniß Gottes habe führen sollen. „Denn, sagt er,[2]) sollte sich wohl der Herr vergeblich die Thüre genannt haben, wenn niemand da wäre, der nun auch zur Erkenntniß und Anschauung des Vaters hindurchginge, vergeblich den Weg, wenn er es denen nicht leicht machte, die zum Vater kommen wollen? Und wie wäre er ein Licht, wenn er die Menschen nicht erleuchtete, wenn er das Auge der Seele nicht erhellte zur Erkenntniß seiner selbst und des höchsten Lichtes?" Eine Behauptung, die insofern richtig ist, als durch Jesum und in ihm so viel vom Wesen und Willen Gottes für die Erkenntniß offenbar geworden ist, als der Mensch theoretisch und practisch zu seiner Beseligung bedarf (dieß wurde jedoch von Gregorius nicht geleugnet), aber auch unrichtig, insofern man die Erkenntniß Gottes, wie Eunomius wirklich that, „blos in das Auffassen gewisser metaphysischer Bestimmungen über die Gottheit" setzt.

Die Eunomianer warfen den Orthodoxen vor, sie hätten gar keine Kenntniß von dem Gott, den sie anbeteten, und verdienten nicht

---

was Gregor Orat. XXVII. 2. p. 489. von den Eunomianern sagt: οἳ πάντα εἰδέναι τε καὶ διδάσκειν ὑπισχνεῖσθε λίαν νεανικῶς καὶ γενναίως. Denn hier ließe sich wohl auch anwenden, was in einem alten Kirchenliede in anderem Sinn von der Seligkeit der Verklärten gesagt ist:

Qui scientem cuncta sciunt,
Quid nescire hi queunt?

Maßten die Eunomianer sich in der That an, den Allwissenden so gut zu kennen, wie sich selbst, so folgte nothwendig, daß sie überhaupt Alles wissen mußten. Die Orthodoxen gaben den Eunomianern wegen ihres übermüthigen Dogmatismus den Spottnamen οὐρανοβάται und μετεωρολέσχαι. Philostorg. IX. 3. X. 1.

1) Gregor. Nyssen. advers. Eunom. Orat. X. t. II. p. 670. edit. Paris.

2) Gregor. Nyss. eod. loc. p. 671.

einmal den Namen Christen, weil sie selbst zugäben, daß ihnen die göttliche Natur unbekannt sey. Dieß konnten die orthodoxen Lehrer nicht einräumen; denn indem sie leugneten, daß das göttliche Wesen vollkommen begreiflich sey, behaupteten sie damit noch nicht, daß es vollkommen unbegreiflich sey. Gregor [1]) schrieb dem Menschen eine sichere Ueberzeugung davon zu, daß Gott sey, wenn auch keine vollständige Erkenntniß von dem, was er sey; und selbst von der Erkenntniß dessen, was Gott sey, schloß er den Menschen nicht ganz aus, sondern erklärte nur diese Erkenntniß für unvollkommen, das göttliche Wesen nicht erschöpfend, und auf das beschränkt, was Gott selbst dem Menschen von sich mittheilt und offenbart. Bei der Entwickelung seiner Ansicht hierüber geht Gregor von der bekannten Aeußerung Platons aus: [2]) „Gott zu erkennen ist schwer, ihn auszusprechen aber unmöglich"; und fügt nach einigen Bemerkungen über dieses Wort des „heidnischen Theologen" folgendes hinzu: „Mir scheint es, daß Gott auszusprechen [3]) unmöglich sey, ihn zu begreifen, noch unmöglicher, denn was einer erkennt, das kann er auch, obwohl vielleicht nicht ganz auf die angemessene Weise, aussprechen; . . . einen so großen Gegenstand aber mit dem Geiste zu umfassen

1) Orat. XXVIII. 5. p. 499.

2) Orat. XXVIII. 4. p. 498.

3) Mit der Lehre, daß Gottes Wesen nicht vollkommen begriffen werden könne, mußte sich ganz folgerecht die Ueberzeugung verbinden, daß es auch durch kein Wort ausgesprochen, durch keinen Namen entsprechend bezeichnet zu werden vermöge. „Das Göttliche ist unnennbar (*τὸ θεῖον ἀκατονόμαστον*) . . . So wie niemand je die ganze Luft einathmen kann, so kann auch das Wesen Gottes weder der Geist ganz begreifen, noch ein Wort umfassen." Gregor. Orat. XXX. 17. p. 552. Als die relativ besten Ausdrücke zur Bezeichnung des göttlichen Wesens nennt Gregor die Worte *ὁ ὤν* und *θεός*, giebt aber unter diesen dem Namen *ὁ ὤν* wieder den Vorzug, theils weil ihn Gott selbst sich beilegt (Exod. III. 14.), theils weil er bezeichnender sey; denn immer sey doch, meint er, der Ausdruck *θεός* ein abgeleiteter und nur beziehungsweise zu nehmen, wie auch der Name Herr, die Bezeichnung *ὁ ὤν* dagegen sey ganz selbstständig und komme allein Gott zu. Um die Unselbstständigkeit des Wortes *θεός* darzuthun, führt Gregor einige Ableitungen desselben an, nämlich von *θέειν* (laufen, von der ewigen Bewegung) oder von *αἴθειν* (brennen, weil Gott alles Schlechte verzehrt und selbst ein verzehrendes Feuer, *πῦρ καταναλίσκον*, in der Schrift genannt wird. Deuteron. IV. 24.). Die Richtigkeit dieser Etymologieen geht uns hier nichts an; der letzteren, so unwahrscheinlich sie seyn mag, stimmen auch Athanasius, Johann von Damascus u. a. bei. S. *Suiceri* Thesaur. eccles. t. 1. p. 1365, wo noch vieles auf die Etymologie von *θεός* Bezügliche gesammelt ist. Es ist hier der Ort nicht, auf diese Sache einzugehen; wir verweisen auf *Lennep* Etymolog. ling. gr. p. 251. und andere Schriften, welche Creuzer Symbol. 1. p. 170. anführt. Die Hauptstelle Gregors über dieß alles ist Orat. XXX. 17 u. 18. p. 552 u. 553.

(τῇ διανοίᾳ περιλαβεῖν) ist ganz unmöglich, nicht allein für die Geistesträgen und Niedriggesinnten, sondern auch für die höhergesinnten und gottliebenden Männer, ja überhaupt für jede geschaffene Natur, welche dieses (irdische) Dunkel deckt, und diese dichte Hülle des Körpers zur Erkenntniß der Wahrheit nicht hindurchdringen läßt; ja ich weiß nicht, ob nicht vielleicht auch für die höheren und geistigen Naturen, welche, weil Gott näher und von dem ganzen Lichte erleuchtet, vielleicht auch klarer erkennen, und wenn auch nicht vollständig, doch vollkommener und tiefer eindringend (ἐκτυπώτερον) als wir, und zwar die einen wieder mehr oder weniger als die anderen, je nach Maasgabe ihrer Stellung." Was hier am Schlusse nur angedeutet ist, das spricht Gregor in einer anderen Stelle[1]) bestimmter aus, wo er zugleich sehr schön hervorhebt, wie der Mensch bis zu einem gewissen Grad Gott erkenne, und eben dadurch zum Göttlichen hingezogen werde, ohne ihn jedoch bei der Unvollkommenheit dieses Lebens ganz umfassen zu können: „Auch die reinen und seligen Naturen fassen kaum die Herrlichkeit Gottes, den ein Abgrund verhüllt und dunkel verbirgt,[2]) da er ein vollkommen reines und den meisten unzugängliches Licht ist. Er ist im Weltall und ist auch außer demselben; er ist alles Schöne und ist auch über allem Schönen; er erleuchtet den Verstand und ist über die Schnelligkeit und Höhe des denkenden Verstandes erhaben; er entzieht sich immer eben so viel als er begriffen wird, und erhebt eben dadurch, daß er sich entzieht, und, beinahe erfaßt, doch wieder entschlüpft, den, der ihn liebt, zum Höheren." Und in einer anderen Stelle:[3]) „durch das, was an Gott für uns begreiflich ist, zieht er uns zu sich, denn das völlig Unbegreifliche könnte kein Gegenstand der Sehnsucht und des Strebens seyn; insofern er uns aber unbegreiflich ist, erfüllt er uns mit Bewunderung; durch Bewunderung wird die Sehnsucht mehr rege, durch die Sehnsucht das Gemüth gereinigt, durch Reinigung gottähnlicher gemacht, und, wenn dieß

1) Orat. II. 76. p. 49.

2) Ps. XVIII. 10—12.

3) Orat. XLV. 3. p. 847. Die Stelle endigt sich so: τοιούτοις δὲ γενομένοις, ὡς οἰκείοις ἤδη προσομιλῇ. τολμᾷ τι νεανικὸν ὁ λόγος· θεὸς θεοῖς ἑνούμενός τε καὶ γνωριζόμενος· καὶ τοσοῦτον ἴσως, ὅσον ἤδη γινώσκει τοὺς γινωσκομένους. (1 Cor. XIII. 12.) Die letzte Aeußerung scheint sich übrigens auf die vollkommnere Erkenntniß Gottes in jenem Leben zu beziehen. Die ganze Stelle enthält das Wesentliche der Lehre von Gott, wie sich Gregor dieselbe ausgebildet hatte, und ist deßhalb im Griechischen nachzulesen. Fast wörtlich wiederholt findet sich dieselbe Orat. XXXVIII. 7. p. 667.

geschehen ist, geht die Seele mit dem Göttlichen als mit einem ihr Verwandten um."

Die Gründe, womit Gregor den Satz rechtfertigte, daß das göttliche Wesen für den Menschen nicht vollkommen begreiflich sey, sind von ihm mehr gelegentlich angedeutet, als weitläufig ausgeführt. Es sind aber hauptsächlich folgende. Vorerst liegt es nach seiner Ueberzeugung schon im Wesen eines endlichen Geistes, das Unendliche nicht vollkommen umfassen zu können; und das Unendliche würde aufhören, das zu seyn, was es ist, wenn es von dem Endlichen vollständig aufgefaßt und begriffen werden könnte; die Begreiflichkeit wäre ja eine Beschränkung.[1]) Diejenigen, welche das Göttliche vollkommen begreifen zu können meinten, weißt Gregor stets darauf hin, wie mangelhaft und unzulänglich ihre Erkenntniß selbst von geschaffenen und endlichen Dingen sey, wie wenig sie z. B. sich selbst, die Vereinigung ihres Geistes und Körpers ganz verstünden — wie viel weniger also den unendlichen Gottesgeist.[2]) Ferner: der endliche Menschengeist, schon als solcher unfähig, das Unendliche ganz zu umfassen, ist auch noch mit einem materiellen Körper verbunden, welcher wie eine Nebelhülle zwischen uns und dem rein immateriellen Göttlichen liegt, und das Geistesauge hindert, die Strahlen des göttlichen Lichtes in voller Klarheit aufzunehmen.[3]) Mit anderen Worten: Gregor war überzeugt, daß der menschliche Geist, weil mit dem Körper so unzertrennlich vereinigt, eben darum auch bei aller seiner Erkenntniß nothwendig an die Formen sinnlicher Anschauung und Erfahrung gebunden sey, und deßhalb das vollkommen Uebersinnliche (wie die Gottheit) nicht in seinem reinen Wesen zu erkennen vermöge. „Wie es unmöglich ist, daß jemand seinem eigenen Schatten voraneile, oder daß das Auge mit sichtbaren Gegenständen in Verbindung trete, ohne die Dazwischenkunft des Lichtes und der Luft, oder daß Fische außer dem Wasser schwimmen, so unmöglich ist es auch für solche, die im Körper

---

1) Orat. XXVIII. 10. p. 503 . . . *καὶ οὔπω λέγω τὸ περιγραπτὸν πάντως εἶναι τὸ θεῖον, καὶ εἰ διανοίᾳ καταληπτόν. ἓν γὰρ περιγραφῆς εἶδος καὶ ἡ κατάληψις.*

2) Orat. XXVIII. 22. p. 512. Sollte der Mensch, fragen Basilius und Gregor von Nyssa, der nicht einmal die Natur einer Ameise vollständig zu erklären vermag, das Wesen Gottes vollkommen begreifen?

3) Orat. XXVIII. 4. p. 498. u. 12. p. 504. „Zwischen uns und Gott steht dieses Dunkel des Körpers (*ὁ σωματικὸς οὗτος γνόφος*) wie einst die Wolke zwischen den Aegyptern und Hebräern; und das ist vielleicht das Dunkel, in welches er sich verbirgt, nämlich unser grobmaterielles Wesen, durch welches nur Einzelne ein wenig hindurchschauen."

leben, ohne alles Körperliche (d. h. frei von aller Einwirkung sinnlicher Anschauungs= und darnach bestimmter Denkformen) ganz rein mit dem Uebersinnlichen in Verbindung zu treten; denn immer wird etwas von dem Unsrigen dazwischen kommen, mag sich der Geist auch so viel wie möglich von dem Sichtbaren trennen, und rein für sich selbst zu dem ihm Verwandten und Unsichtbaren zu erheben versuchen."[1]) Endlich betrachtete Gregor auch die Sünde als ein wesentliches Hinderniß vollkommener Gotteserkenntniß. Da er die beiden Grundsätze festhielt, daß nur ein reiner und heiliger Sinn den Allheiligen auffassen könne, und auf der anderen Seite, daß die geistige Natur aller Menschen durch die Sünde getrübt sey, so mußte daraus nothwendig die Folgerung hervorgehen, daß bei allen Menschen keine vollkommene und reine Erkenntniß Gottes möglich sey.

Diese hier bezeichneten Hindernisse fallen indeß nach Gregors Ueberzeugung weg, wenn die Seele von der Sünde gereinigt und, von den Fesseln des materiellen Körpers entbunden, zu einem freieren und unbeschränkteren Daseyn erhoben wird; in dem Leben der Geheiligten nach dem Tode findet vollkommene Gotteserkenntniß Statt, ja die ewige Seligkeit (die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) besteht eben in dieser vollen Erkenntniß und reinen Anschauung Gottes.[2]) Dieß spricht Gregor in mehreren Stellen aus; ich begnüge mich hier mit einer einzigen,[3]) wo er sagt: „Was Gott seiner Natur und seinem Wesen nach sey, das hat noch nie ein Mensch gefunden und möchte es auch nicht finden. Er wird es aber, wie ich glaube, finden, wenn dieses Gottähnliche und Göttliche, ich meine unseren Geist und unsere Vernunft, sich mit dem ihm Verwandten (mit Gott) vereinigt, und das Bild sich erhebt zum Urbilde, nach welchem es jetzt Verlangen trägt; und das scheint mir ein recht philosophisches Wort: wir werden einst erkennen, wie wir erkannt sind."[4])

Gregor versuchte auch, sich Rechenschaft zu geben, warum die Gottheit dem Menschen in seinen gegenwärtigen Verhältnissen eine unbeschränkte Erkenntniß ihres Wesens versagt habe.[5]) Er fand

---

1) Orat. XXVIII. 12. p. 505., womit zu vergleichen §. 13. p. 505. u. §. 21. p. 511.

2) Orat. XX. 12. p. 384.

3) Orat. XXVIII. 17. p. 508. Vergl. Orat. XXXIX. 8. p. 681.

4) 1 Cor. XIII. 12.

5) Orat. XXVIII. 11. 12. p. 503 seqq.

die Ursache davon nicht in einem Neide der Gottheit; in dem heiligguten, alle Geschöpfe mit Liebe umfassenden Wesen Gottes kann kein Neid seyn. Auch kann nicht etwa der Gottheit eine höhere Majestät dadurch zuwachsen, daß die Sterblichen nicht zu ihrer vollen Erkenntniß gelangen können. Vielmehr liegen nach Gregors Ansicht die Gründe davon in den sittlichen Bedürfnissen der menschlichen Natur; nämlich: „zuerst, damit nicht das, was leicht erworben wird, eben deßhalb auch leicht wieder vernachlässigt werde. Denn das, was man mit Mühe errungen hat, hält man auch gerne fest, das Leichterworbene aber wirft man leicht von sich, weil man es immer wieder bekommen zu können glaubt. . . . Sodann vielleicht, damit es uns nicht geht, wie dem gefallenen Lucifer, daß wir nämlich, weil wir im Besitz alles Lichtes wären, uns wider den allmächtigen Gott empörten und aus Ueberhebung fielen, den beklagenswerthesten Fall. Zuletzt etwa auch, damit in jenem Leben ein höherer Kampfpreis für ihre Anstrengung und ihr besseres Leben denen zu Theil werde, die sich hier gereinigt und in ausharrender Geduld nach dem Ersehnten gestrebt haben. Deßhalb steht zwischen uns und Gott diese Hülle des materiellen Körpers, wie einst die Wolke zwischen den Aegyptern und Hebräern."

Nach dem Bisherigen wird man schon erwarten, daß die Bestimmungen Gregors über das Wesen Gottes mehr negativer, als positiver Art sind, und wirklich macht er es auch gegen die Eunomianer geltend, daß unsere Erkenntniß von Gott, weil großentheils in negativen Sätzen bestehend, eben darum nicht erschöpfend sey.[1] Er führt in dieser Beziehung zuerst den Satz aus, daß Gott nichts Körperliches sey, bemerkt aber dabei, daß wir dadurch eben so wenig eine zureichende Erklärung seines Wesens erhielten, als durch die Bestimmungen ungezeugt, anfangslos, unveränderlich, unvergänglich u. dgl. Dieß alles führt uns nicht zur Erkenntniß von Gottes Natur und Wesen; „denn dazu ist es nicht hinreichend zu sagen, was er nicht ist, sondern man muß auch genauer bestimmen, was er ist. Sonst wäre es ja, wie wenn Jemand fragte, wie viel zweimal fünf sey, und man antwortete ihm, es sey weder zwei, noch drei, noch vier, noch fünf, noch zwanzig, noch vierzig, unterließe aber zu sagen, daß es zehn sey. Es ist viel leichter, wenn man weiß, was etwas ist, zu entwickeln, was es nicht ist, als durch Abzug dessen, was es nicht ist,[2] zu zeigen, was es ist." Das heißt:

1) Orat. XXVIII. 7—10. p. 500 seqq.

2) . . . *ἐκ τοῦ ἀνελεῖν ἃ μὴ ἔστιν.*

wenn wir vorerst eine positive Kenntniß vom Wesen Gottes hätten, so ergäbe sich daraus die negative von selbst, aber aus lauter negativen Bestimmungen entsteht nie eine positive Erkenntniß.

In Beziehung auf die positiven Vorstellungen, die sich der Menschengeist von Gott bildet, und die z. B. in den Worten Lebensodem (πνεῦμα), Licht, Feuer, Liebe, Weisheit, Gerechtigkeit, Geist, Vernunft u. s. w. ausgedrückt werden, bemerkt Gregorius, daß sie auch nicht zureichend seyen, um das Göttliche vollständig darzustellen und aufzufassen, weil diesen Vorstellungen entweder, wie den Ausdrücken Licht, Feuer, etwas Sinnliches, oder doch wenigstens, wie den Ausdrücken Liebe, Weisheit, Gerechtigkeit, etwas anthropomorphistisches beigemischt sey. Alle diese Bezeichnungen sind bildlich und symbolisch, und darum dem göttlichen Wesen nicht ganz angemessen;[1]) auch in ein Ganzes zusammengefaßt können sie das nicht ausdrücken was Gott wirklich in der Fülle seines Wesens ist.

Der Hauptsatz, den Gregor als positive Bestimmung über das Wesen Gottes festhält, ist der: daß Gott den Grund des Seyns in sich selbst habe, und daß in ihm zugleich der Grund des Seyns aller übrigen Dinge liege; daß Gott also ein nothwendiges, ewiges und unbedingtes[2]) Seyn zukomme, während allen geschaffenen Dingen außer ihm nur ein abgeleitetes, bedingtes und veränderliches Seyn zuzuschreiben sey; weßwegen Gregor auch den Namen ὁ ὤν für den noch am meisten erschöpfenden zur Bezeichnung des göttlichen Wesens erklärt.[3]) „Gott war immer und ist und wird seyn; oder vielmehr er ist immer; denn das war und wird seyn sind Zeitbestimmungen nach unserem Verhältniß und für die veränderliche Natur; Gott aber ist der Ewigseyende und so nennt er sich selbst, da er sich dem Moses auf dem Berge offenbart;[4]) denn er faßt in sich zusammen alles Seyn, ohne Anfang, ohne Ende, wie ein unendliches und grenzenloses Meer des Seyns, übersteigend alle Begriffe der Zeit und der Natur.“ Und in einer anderen

1) Orat. XXVIII. 13. p. 505. Indeß verwirft doch Gregor diese Ausdrücke nicht, und gebraucht besonders gerne das Bild des Lichtes zur Bezeichnung des göttlichen Wesens. Orat. XXXII. 15. p. 589. u. a. St.

2) Die negative Seite des Satzes, daß Gott den Grund des Seyns in sich selbst habe, nämlich die Behauptung, daß der Grund seines Seyns nicht in einem anderen Wesen liege, daß Gott also ohne Princip und Anfang (ἀναίτιος καὶ ἄναρχος) sey, spricht Gregor auch mehrmals aus. Orat. XXX. 2. p. 540. XXXVIII. 8. p. 667.

3) Orat. XXX. 18. p. 553.

4) Exod. III. 13.

Stelle: „Gott ist der Schönste und Erhabenste unter allem, was existirt, wenn es nicht vielleicht einem zusagt, ihn über alles Wesen hinauszusetzen, oder das Seyn ganz in ihn zu setzen, von dem ja auch die übrigen Wesen ihr Seyn haben." Wenn nun Gregor in diesen Sätzen, obwohl er sich auf das alte Testament beruft, doch im Grunde der platonischen Philosophie folgt, so führt er anderwärts den Plato auch ausdrücklich an, indem er von ihm jene schöne Vergleichung entlehnt, welche die Gottheit unter dem Bild der Sonne als den Urgrund alles Seyns in der sinnlichen, vornehmlich aber in der geistigen Welt darstellt. [1])

Unter den göttlichen Eigenschaften liebt Gregor außer Gottes Ewigkeit und Unendlichkeit besonders seine väterliche Liebe, die innere Harmonie seines Wesens, und seine über alles Böse vollkommen erhabene Heiligkeit hervorzuheben. Wir führen für jede dieser Eigenschaften eine Stelle an. Erstlich: [2]) „Wenn uns jemand fragte, was wir eigentlich anbeten, so könnten wir unbedenklich sagen, die Liebe; denn unser Gott ist, selbst nach einem Ausspruch des heiligen Geistes, [3]) die Liebe, und freut sich dieses Namens mehr als aller anderen." Sodann: [4]) „In der Gottheit kann kein Gegensatz seyn, woraus eine Auflösung ihres Wesens hervorgehen würde; vielmehr ist die Gottheit mit sich selbst sowohl, als mit anderen Wesen in so vollkommener Uebereinstimmung, daß sich Gott vorzüglich der hierauf sich beziehenden Namen erfreut, denn er wird der Friede und die Liebe genannt." Endlich in Beziehung auf Gottes Heiligkeit: [5]) „Das Göttliche ist ganz und gar schuldlos an allem Bösen, da es seiner Natur nach gut ist, und die Ursache des Bösen in dem liegt, der es erwählt."

Die genauesten Bestimmungen über das göttliche Wesen giebt Gregor bei Ausführung der Trinitätslehre, die wir nun zunächst zum Gegenstand der Betrachtung machen. Sonderbar ist es hierbei, daß Gregor, der den Satz vertheidigte, daß die Gottheit für den Menschen nicht vollkommen begreiflich sey, auf der anderen Seite bei Entwickelung der Trinitätslehre in die Erkenntniß der innersten Tiefen des göttlichen Wesens einzudringen zweifel-

---

1) Plato de republ. Lib. IV. Greg. Orat. XXVIII. 30. p. 520. XL. 5. p. 693. XXI. 1. p. 386.

2) Orat. XXII. 4. p. 416. u. XI. 7. p. 246.

3) 1 Joh. IV. 16.

4) Orat. VI. 12. p. 187.

5) Orat. IV. 47. p. 98. Vergl. Jacob. 1. 13. 14.

los gewiß war. Dieser Widerspruch des Grundsatzes und der Ausübung (den wir bei Gregor in einigen Beziehungen finden) würde sich dann auflösen, wenn das, was Gregor über die Trinität vorträgt, wirklich so in der christlichen Offenbarung vollständig enthalten wäre; und allerdings glaubte Gregor davon überzeugt seyn zu dürfen; allein dem unbefangenen Betrachter wird es nicht entgehen können, daß Gregor in dieser Lehre manches als entschiedenen Glaubenssatz vorträgt, worüber wir in den heil. Urkunden keine Bestimmungen finden, und Ausdrücke für wesentlich und nothwendig erklärt, die wir bei Jesus und den Aposteln vergeblich suchen.

II. Trinitätslehre.

Es ist schon mehrmals gesagt worden, daß Gregorius eigentlich sein ganzes Leben vorzugsweise der Ausbildung und Vertheidigung dieser Lehre widmete, und daß er fast in jedem seiner Vorträge auf sie zurückkommt. Er hielt sie, den damaligen Verhältnissen gemäß, für die eigentliche Grundlehre des Christenthums. Und zwar zeichnet er diese Lehre nicht blos unter den Glaubenssätzen, deren gründliche Kenntniß dem Theologen nothwendig ist, als ganz besonders wichtig aus,[1]) sondern auch als populäres Dogma angesehen, legt er, freilich hierin nicht ganz consequent, den höchsten Werth auf ihre Begründung und allgemeine Verbreitung. Viele Stellen sprechen Gregors lebendige Begeisterung für die Trinitätslehre aus. Nur eine mag hier stehen. Der Redner preißt alle freien und muthvollen Bekenner jenes Glaubenssatzes glücklich und fährt fort:[2]) „O! daß wir doch bis zu unserem letzten Lebenshauche mit vieler Zuversicht bekennen möchten das herrliche Vermächtniß der heiligen Väter, die Christo näher standen, und des ersten[3]) Glaubens —

---

1) Orat. II. 36. p. 29.

2) Orat. XI. 6. p. 246.

3) Man sieht aus dieser Stelle zugleich, daß Gregorius überzeugt war, die Trinitätslehre, die er vertheidigte, sey so alt als das Christenthum, und sie sey namentlich auch von den früheren Kirchenlehrern vorgetragen worden. Schwerlich hätte Gregor die in jener Zeit fast unmögliche Unbefangenheit gehabt, das Unhaltbare dieser Ansicht wirklich anzuerkennen, wenn er auch die Schriften der älteren Väter hinlänglich studirt gehabt hätte, um sich von dieser Unhaltbarkeit überzeugen zu können.

das Bekenntniß, das wir mit der Muttermilch eingesogen, das wir zuerst ausgesprochen haben, und mit welchem wir auch zuletzt von dannen scheiden wollen, indem wir, wenn auch nichts anderes, doch Frömmigkeit von hier mitnehmen."

Dabei übersah Gregorius die Schwierigkeiten, welche der Entwickelung und dem Vortrag dieser Lehre besonders im Volksunterricht entgegenstanden, nicht. Denn abgesehen davon, daß nach seiner Ueberzeugung kein Mensch das innere Verhältniß des göttlichen Wesens ganz zu ergründen vermöge, daß es nur durch Unterstützung des heiligen Geistes gelingen könne, in die Tiefen der Gottheit einzudringen, und daß es nur einem gereinigten Gemüthe gegeben sey, Gott den reinen und heiligen zu erkennen, abgesehen von dem Allem, konnte er es sich nicht verbergen, welchen Schwierigkeiten der Vortrag eines so geheimnißvollen Dogmas vor einer an Fassungskraft so verschiedenen Versammlung unterliegen müsse. „Es ist schwer, sagt er [1]) deßhalb, besonders vor einer gemischten Menge von so hohen Dingen zu reden, und bei Menschen von so verschiedenem Alter und so verschiedener Beschaffenheit, wie bei einem vielbesaiteten Instrumente, welches auch auf verschiedene Art geschlagen werden muß, gerade das Wort zu finden, das Alle zu ergreifen und mit dem Licht der Erkenntniß zu durchdringen vermag." Gregor gesteht, daß das Wesen der Trinität weder ganz begriffen, noch in vollkommen angemessenen Ausdrücken und Bildern [2]) dargestellt werden könne, und erklärt es deßwegen für besser, sich einfach an die Worte des Glaubens zu halten. [3]) „So schien es mir also zuletzt am besten zu seyn, die Bilder und Schatten als trügerisch und von der Wahrheit abführend fahren zu lassen, und dafür fest an dem frommen Sinn zu halten, bei wenigen Ausdrücken stehen zu bleiben, und unter der Führung des heiligen Geistes die Erleuchtung, die ich von dorther empfangen, als die beste Begleitung und Unterstützung bis ans Ende zu bewahren; auf diese Weise durch die Welt mich hindurchzukämpfen und auch andere nach Kräften dahin zu bringen, den Vater, Sohn und heiligen Geist als eine Gottheit und Kraft anzubeten." Obwohl nun Gregor sich überall bestrebt, das Dogma von der Dreieinheit so einfach als möglich zu entwickeln, und selbst irgendwo sagt, er spreche darüber nicht nach Weise des Aristoteles, sondern einfältiger

---

1) Orat. II. 39. p. 31.

2) Eine ganze Reihe solcher Bilder, die das Wesen der Dreieinheit darzustellen suchen, ohne es zu erschöpfen, beurtheilt Gregor Orat. XXXI. 31. 32. p. 576 u. 577.

3) Orat. XXXI. 33. p. 577.

Fischer [ἁλιευτικῶς, ἀλλ' οὐκ Ἀριστοτελικῶς[1])], so muß man doch gestehen, daß seine Vorträge, wenn sie sich zu diesem Puncte hinwenden, großentheils die Fassungskraft des Volkes übersteigen, und mit ihren dialectischen Beweisen mehr auf philosophisch oder wenigstens wissenschaftlich gebildete Zuhörer berechnet sind.

Die orthodoxe Trinitätslehre ist nach Gregors Ueberzeugung die characteristische Grundlehre des Christenthums im Gegensatz gegen andere Religionen und gegen alle häretischen Meinungen. In ersterer Beziehung steht sie dem Heidenthum und Judenthum gegenüber, dem heidnischen Polytheismus nämlich durch den bestimmt ausgesprochenen Satz von der Einheit Gottes, dem beschränkten jüdischen Monotheismus durch die Lehre von einer Dreiheit der Personen in dem einen göttlichen Wesen; so daß sie also einen Mittelweg zwischen Heidenthum und Judenthum einschlägt, aber doch beide streng vermeidet, indem sie ein drittes Höheres giebt. In letzterer Beziehung ist sie besonders dem Sabellianismus und Arianismus entgegengesetzt, dem ersten durch die Behauptung der selbstständigen Existenz der drei Personen in der Gottheit, dem zweiten durch die Annahme der vollkommenen Wesensgleichheit eben dieser Personen.

Was nun den Gegensatz der Trinitätslehre gegen den heidnischen Polytheismus betrifft, so werden wir ihn besonders da von Gregorius nachgewiesen finden, wo er von der absoluten Einheit Gottes, die durch das Dogma von der Trinität nicht im mindesten verletzt werden soll, spricht. Der Unterschied des Christenthums vom Judenthum in dieser Beziehung ist aber von Gregor besonders in folgender Stelle[2]) bemerklich gemacht: „Die Lehre ist ganz kurz. Erinnere dich an dein Taufbekenntniß. Worauf bist du getauft worden? Auf den Vater? schön. Aber das ist noch jüdisch. Auf den Sohn? schön. Das ist nicht mehr jüdisch, aber noch nicht vollkommen. Auf den heiligen Geist? Vortrefflich. Nun ist es vollendet. Aber so schlechthin auf diese drei, oder giebt es für sie auch einen gemeinsamen Namen? Ja wohl. Welcher ist es? Offenbar der Name Gottes." Den Arianismus, weil er allein dem ungezeugten Vater vollkommene Gottheit zuschreibe, bezeichnet Gregorius als einen erneuerten Judaismus (καινὸν Ἰουδαϊσμόν).[3])

Die häretischen Meinungen, welche durch die orthodoxe Trinitätslehre vermieden werden sollen, sind vorzüglich a) der,

---

1) Orat. XXIII. 12. p. 433.

2) Orat. XXXIII. 17. p. 615. und in mehreren anderen Stellen.

3) Orat. XXXIII. 16. p. 614.

den realen Unterschied des Vaters, Sohnes und Geistes in der einen Gottheit mißkennende Sabellianismus; b) der, die wesentliche Gleichheit dieser drei Personen zerstörende Arianismus und c) der übertriebene, und durch falsche Unterscheidung der drei Personen Dreigötterei herbeiführende Orthodoxismus, die Hyperorthodoxie. Dem ersten stellt die richtig verstandene orthodoxe Ansicht die Lehre von dem Unterschiede und selbstständigen Bestehen der drei Personen, dem zweiten die Lehre von der Homousie, dem dritten die Lehre von einer bei dem Unterschiede der Personen bestehenden Monarchie, oder Einheit des Wesens und der Macht entgegen.

Hierüber erklärt sich Gregor besonders in folgender Stelle: [1]) „Da es jetzt drei Krankheiten giebt in Beziehung auf die Lehre von Gott, nämlich Atheismus, Judaismus und Polytheismus, deren erstere Sabellius [2]) der Libyer repräsentirt, die andere Arius der Alexandriner, die dritte einige übertriebene Orthodoxe unter uns (*τινὲς τῶν ἄγαν παρ᾽ ἡμῖν ὀρθοδόξων*): was ist meine Ueberzeugung? Das Schädliche von diesen dreien zu meiden, und in den Grenzen der Frömmigkeit zu bleiben — und (a) weder zu dem Atheismus des Sabellius durch diese neue Art, (das göttliche Wesen) aufzulösen oder zusammenzusetzen, überzugehen, so daß ich entweder annähme, ebensowohl, eines sey das Ganze, als jedes sey nichts, denn das, was ist, hört auf zu seyn, wenn es ins Andere übergeht und überfließt, oder daß ich mir widersinnig genug einen zusammengesetzten Gott, wie die mythischen Wesen (z. B. Centaur, Chimäre oder dergl.), bildete, [3]) — noch (b) die

1) Orat. II. 37. p. 29 u. 30.

2) Es ist für den Verständigen nicht nöthig zu bemerken, mit welchem Unrecht Gregorius den Sabellius der *ἀθεΐα* beschuldigt; besonders wenn Atheismus nach der heutigen Bedeutung genommen wird. Indeß scheint Gregor in Beziehung auf den Sabellius das Wort nicht in diesem strengen Sinn genommen zu haben, sondern vielleicht so: daß durch die Lehre des Sabellius alles Feste und Bestehende im Wesen der Gottheit aufgelöst würde.

3) Der ganze Satz ist dunkel. Er heißt so: *καὶ μήτε πρὸς τὴν Σαβελλίου ἀθεΐαν ἐκ τῆς καινῆς ταύτης ἀναλύσεως ἢ συνθέσεως ὑπαχθῆναι, μὴ μᾶλλον ἓν τὰ πάντα, ἢ μηδὲν ἕκαστον εἶναι ὁριζομένους· φεύγει γὰρ εἶναι ὅπερ ἐστὶν εἰς ἄλληλα μεταχωροῦντα καὶ μεταβαίνοντα· ἢ σύνθετόν τινα καὶ ἄτοπον ἡμῖν θεὸν, ὥσπερ τὰ μυθώδη τῶν ζώων σκιαγραφοῦντας καὶ ἀναπλάττοντας.* Die Meinung Gregors mit diesen Worten scheint mir folgende zu seyn: Sabellius nahm drei *πρόσωπα* an, insofern die eine Gottheit auf dreifache Weise sich uns wirksam offenbart, und auf dreifache Weise von uns aufgefaßt wird, er leugnete aber drei Hypostasen, als selbstständig existirende Personen in der einen Gottheit. Nun sagt Gregor: durch diese Lehre wird das innere Wesen der Gottheit aufgelöst oder zusammengesetzt. Es wird aufgelöst, indem man ebensowohl

Naturen zu trennen nach der Lehre des Arius, die man mit Recht Wahnsinn nennt, und uns wieder auf die jüdische Armuth einschränken zu lassen, und einen Neid in die göttliche Natur einzuführen, indem wir allein dem Ungezeugten Gottheit zuschrieben, gleichsam aus Furcht, Gott möchte uns zerstört werden, wenn er der Vater eines wahren und ihm seinem Wesen nach an Würde gleichen Sohnes ist — noch auch (c), indem wir drei Grundwesen sich entgegen setzten oder zusammen setzten, eine heidnische Vielherrschaft zurückzuführen, der wir ja entgangen sind." [1])

Auf ähnliche Art spricht sich Gregorius noch mehrmals aus. Er bezeichnet auch in dieser Beziehung die orthodoxe Lehre als einen glücklichen Mittelweg zwischen einer falschen Art, die Einheit des göttlichen Wesens zu behaupten (bei Sabellius), und einer noch schlimmeren Trennung desselben (bei Arius — *καὶ τὴν φαύλην συναίρεσιν παραιτούμενοι, καὶ τὴν ἀτοπωτέραν διαίρεσιν*). Er behauptet, Sabellius sey aus Furcht vor dem Polytheismus dahin gekommen, nur eine Hypostase in der Gottheit anzunehmen, und habe Vater, Sohn und Geist nur als leere Namen stehen lassen; Arius aber habe drei ungleiche, unter sich verschiedene Wesenheiten in die Gottheit eingeführt, und so die Einheit des göttlichen Wesens zerrissen; beides müsse man vermeiden, und sowohl einen Gott, als drei Personen bekennen, jede mit ihrer Eigenthümlichkeit (*ἑκάστην μετὰ τῆς ἰδιότητος*). [2])

Dieß führt uns auf die positive Lehre des Gregorius, die wir in zweifacher Beziehung betrachten werden, insofern er nämlich seine Ueberzeugung A. über die Trinität im Allgemeinen, B. über jede der drei Hypostasen ausspricht.

---

sagen kann, eines (eine der drei Personen) ist das Ganze, die ganze Gottheit, welche nur auf dreifache Art wirkt, also jedes der drei Prosopen ist nichts, weil es nichts für sich Bestehendes, nichts Selbstständiges ist, denn demjenigen kann doch kein wahres Seyn zugeschrieben werden, welches in das Andere überfließt, und nicht auch persönlich für sich existirt. Oder das Wesen der Gottheit wird als ein Zusammengesetztes gedacht, insofern die Prosopen oder Wirkungsarten nicht in einander übergehen, sondern für sich bestehen, und mithin verschiedene und getrennte Theile und Aeußerungen desselben Wesens sind. — Die Richtigkeit dieser Einwendung lassen wir dahin gestellt seyn.

1) *μήτε τρεῖς ἀρχὰς ἀλλήλαις ἀντεπεξάγοντας ἢ συντάσσοντας πολυαρχίαν εἰσάγειν ἑλληνικὴν, ἣν πεφεύγαμεν.*

2) Orat. XX. 6. p. 379.

A. Allgemeine Trinitätslehre.

Fassen wir Gregors Ueberzeugung im Ganzen zusammen, so läßt sie sich wohl am einfachsten in folgenden Sätzen aussprechen: „Es ist ein Gott, in ihm sind drei Personen . . . Vater, Sohn und heiliger Geist. Diese drei haben etwas Gemeinsames, vermöge dessen sie ein Wesen und eine Gottheit sind; sie haben aber auch (jeder) etwas Eigenthümliches, oder verschiedene Eigenschaften (ἰδιότης oder ἰδιότητες), vermöge deren sie verschiedene Personen sind. Sie sind in ihrer wesentlichen Einheit persönlich verschieden, und in ihrer persönlichen Verschiedenheit wesentlich eins." Diese Sätze müssen nun nach Gregors Sinn und Ausdruck erörtert und begründet werden; sie zerfallen in folgende Behauptungen:

1. Es ist ein Gott oder eine Gottheit. Die Einheit Gottes wird im wahren und strengen Sinne behauptet, und zwar beruht sie auf der Einheit des Wesens, des Willens und der Macht. „Es ist ein Gott in den dreien" (εἷς θεὸς ἐν τοῖς τρισί),[1] sagt Gregorius; und in einer anderen Stelle:[2] „Sowohl das Principlose (der Vater), als das Princip (nämlich der Weltschöpfung d. h. der Sohn), als das, was mit dem Princip ist (der h. Geist), ist ein Gott (ἄναρχον, καὶ ἀρχή, καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς εἷς θεός)." Doch es ist nicht nöthig, viele Stellen anzuführen. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Gregorius, so wie alle Vertheidiger der Trinitätslehre dem heidnischen Polytheismus gegenüber die Lehre von der Einheit Gottes aufs strengste festhielten. Aber es konnte sich doch nicht fehlen, daß ihnen nicht, da sie die Gottheit und Persönlichkeit des Vaters, Sohnes und Geistes behaupteten, von ihren Gegnern der Vorwurf gemacht wurde, sie führten drei Götter ein, und zerstörten damit eine Grundlehre des Christenthums. Dieser Vorwurf wurde gerade in den Zeiten Gregors, wie er selbst bemerkt, aufs Neue häufig gehört. Er erklärt sich daher auch ganz ausführlich darüber:[3] „Wenn Gott und Gott und Gott ist, sagen sie, sind dann nicht drei Götter? Und verehren wir nicht eine göttliche Vielherrschaft? — Wer spricht so? Die, welche es auf den höheren Grad treiben mit der Gottlosigkeit (Arianer und Eunomianer), oder die, welche noch auf einer mittleren

1) Orat. XXXIV. 9. p. 624.

2) Orat. XLII. 15. p. 758.

3) Orat. XXXI. 13. 14. 15. p. 564 seqq.

Stufe stehen, ich meine diejenigen, welche noch eine bessere Ueberzeugung vom Sohne haben (Macedonianer)? Den letzteren sage ich: was werft ihr uns Dreigötterei vor, da ihr selbst den Sohn verehrt, wenn ihr auch vom Geiste abgefallen seyd? Findet bei euch nicht Zweigötterei Statt? Dieselben Gründe, womit ihr euch gegen Zweigötterei vertheidigt, können auch uns zur Ablehnung der Dreigötterei dienen. Aber wie vertheidigen wir uns nun gemeinschaftlich gegen Beide (Arianer und Eunomianer)? Wir bekennen einen Gott, denn es ist eine Gottheit. Wenn wir auch drei glauben, so werden doch auf Eines die zurückgeführt, die aus ihm (dem Einen) den Ursprung haben (*ἡμῖν εἷς θεός, ὅτι μία θεότης· καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἂν τρία πιστεύηται*). Denn keineswegs ist das eine mehr, das andere weniger Gott, das eine früher, das andere später; auch ist kein Unterschied im Wollen, keine Theilung in der Macht, und es findet überhaupt hier nichts Statt, was einer Trennung ähnlich wäre, sondern ungetheilt ist in den getheilten (d. h. in den verschiedenen Personen) die Gottheit (*ἀλλ᾽ ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις ἡ θεότης*) und wie in drei mit einander vereinigten Sonnen, eine Mischung des Lichtes. Wenn wir also auf die Gottheit sehen, und auf die erste Ursache, und auf die Alleinherrschaft (*τὴν μοναρχίαν*), so ist es Eines, was wir anschauen. Wenn wir aber auf das sehen, worin die Gottheit besteht (*πρὸς τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης*), und was aus der ersten Ursache zeitlos und mit gleicher Würde begabt hervorgeht, so sind es drei, die wir anbeten."[1]) Gregorius will also sagen: Vater, Sohn und Geist sind als Gottwesen nicht im mindesten verschieden; sie haben alle Eigenschaften des göttlichen Wesens gemeinsam, sind gleich ewig, gleich mächtig, gleicher Würde theilhaftig, sie haben nur einen Willen. Das, was also die Gottheit ausmacht, ist in den dreien Eines und dasselbe; und darum ist nur ein Gott. Obwohl in der einen Gottheit eine Dreiheit der Personen anerkannt und angebetet wird, so sind es darum nicht drei Götter, denn ihr Unterschied beruht nicht auf einer Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften, welche allen dreien gemeinsam sind, sondern der persönlichen Eigenschaften, welche eben bewirken, daß der Vater Vater, der Sohn Sohn und der Geist Geist ist; und diese drei, obwohl persönlich unterschieden,

---

1) *ὅταν μὲν οὖν πρὸς τὴν θεότητα βλέψωμεν, καὶ τὴν πρώτην αἰτίαν, καὶ τὴν μοναρχίαν, ἓν ἡμῖν τὸ φανταζόμενον· ὅταν δὲ πρὸς τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, καὶ τὰ ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας ἀχρόνως ἐκεῖθεν ὄντα, καὶ ὁμοδόξως, τρία τὰ προσκυνούμενα.*

werden auf eine Grundursache, die *πρώτη αἰτία* oder *τὸ αἴτιον*, zurückgeführt, in welcher und durch welche sie ihr Bestehen haben; sie haben also ein gemeinsames Princip, ein gemeinsames Wesen, eine gemeinsame Macht, sind folglich ein Gott. 1)

Aber nun konnte man noch einwenden: ist denn nicht nach dieser Lehre der Begriff Gott oder Gottheit ein Gattungsbegriff, eine allgemeine Idee, unter welche die drei Personen, Vater, Sohn und Geist, in Gedanken zusammengefaßt werden, ohne daß sie in der That eins sind? wie z. B. der Gattungsbegriff der Menschheit, unter welche die Individuen Petrus, Paulus ꝛc. subsumirt werden, ohne daß bei ihnen eine reale Einheit und eine solche Wesensgleichheit Statt findet, wie sie bei den göttlichen Personen gedacht werden muß. Auch hierauf antwortet Gregor: 2) „Wie aber? läßt er sich selbst einwenden — haben nicht auch die Heiden eine Gottheit, wie die denkenderen Weisen unter ihnen wohl eingesehen haben, und giebt es nicht auch eine Menschheit, das ganze Geschlecht nämlich? Und doch haben sie auch viele Götter und nicht einen, so wie es auch viele Menschen giebt? Aber dabei, erwiedert Gregorius, begründet das Gemeinsame eine Einheit, die blos durch den Gedanken ange-

---

1) Gregorius lehrt in der Gottheit nur eine Einheit des Wesens, Willens und der Macht, keineswegs aber eine Einheit der Zahl, welche er vielmehr leugnet. Vater, Sohn und Geist sind nach seiner Ueberzeugung eins, insofern sie auf gleiche Weise an der einen und untheilbaren Gottheit Theil nehmen, keineswegs aber so, daß sie der Zahl nach eins wären; sie sind der Zahl nach drei (er will nicht das Widersinnige behaupten, daß eins auch drei seyn könnte). Dieß spricht er mehrmals aus, unter andern Orat. XXXIII. 16. p. 614. . . *μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι — ἀριθμῷ διαιρεταῖς, καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι.* Orat. XXXI. 31. p. 576. will Gregor das Bild von einem Urquell, Sprudel und Fluß, die obwohl drei doch auch eins wären, auf die Trinität auch deßhalb nicht anwenden: *μὴ τὸ ἓν τῷ ἀριθμῷ διὰ τῆς εἰκασίας ταύτης εἰςάγηται.* Die weitläufigsten Bemerkungen aber findet man hierüber Orat. XXXI. 16—19. p. 566 seqq. Endlich Orat. XXIX. 2. p. 524. . . *ὥςτε κἂν ἀριθμῷ διαφέρῃ, τῇ γε οὐσίᾳ μὴ τέμνεσθαι.* Indeß obwohl Gregor drei der Zahl nach getrennte, aber in eine untrennbare Gottheit vereinigte göttliche Subjecte annahm, so ist doch der Vorwurf Le Clercs nicht ganz gerecht, daß Gregor, wollte er ehrlich und unumwunden sprechen, eigentlich so hätte sagen müssen: „Oui, il est vrai nous adorons *trois Dieux*, puisque nous reconnoissons qu'il y a trois esprits éternels, dont *les essences* sont distinctes; mais ces Dieux sont parfaitement égaux, et aussi parfaitement unis que des êtres distincts le peuvent être, aiant les mêmes pensées et les mêmes volontez; ce qui fait, que nous disons ordinairement, que nous ne reconnoissons qu'un Dieu." etc. Biblioth. universelle t. XVIII. p. 102 seqq. Es war ja kein Satz, den Gregor eifriger bestritt, als der, daß es drei unterschiedene göttliche Wesen gebe. Vergl. über diesen Punct Schröckhs Kirchengesch. Th. 13. S. 381 ff.

2) Orat. XXXI. 15. p. 565.

schaut und aufgefaßt wird[1]) (dabei wird das Gemeinsame blos als ein Begriff aufgefaßt). Die Einzelwesen aber sind unter sich der Zeit, den Affecten und der Kraft nach sehr verschieden; denn wir sind nicht blos zusammengesetzt, sondern auch entgegengesetzt, sowohl anderen, als uns selbst, da wir auch nicht einen einzigen Tag ganz dieselben bleiben, geschweige denn das ganze Leben hindurch, sondern dem Körper und der Seele nach immer im Werden und in der Umwandlung begriffen sind." So ist also der Begriff Gottheit in gewissem Sinne ein Gattungsbegriff, insofern er auf die drei Personen, Vater, Sohn und Geist angewendet wird; er ist aber auch kein Gattungsbegriff, wenn man dieses Wort so versteht, wie es bei geschaffenen Dingen genommen werden muß. Denn bei geschaffnen Dingen werden auch diejenigen Individuen unter einen allgemeinen Begriff zusammengefaßt, die unter sich in vielen Beziehungen (physischen und geistigen, zeitlichen und räumlichen) sehr verschieden sind, und zwar werden sie nur im Denken zusammengefaßt, ohne daß sie in der That eines sind (denn die Menschheit ist etwas blos Gedachtes, in der That giebt es blos Menschen). In der Gottheit aber sind die drei Personen (göttlichen Individuen) nicht blos dem Begriffe nach, sondern in der That eines, und diese Einheit ist nicht blos eine relative, sondern eine absolute, indem das göttliche Wesen in allen drei Personen vollkommen ist, und in allen auf eine vollkommen gleiche Weise. In diesem Sinn wird also von Gregorius und den Vertheidigern der orthodoxen Trinitätslehre die Einheit Gottes behauptet.

2. In diesem einen göttlichen Wesen ist aber auch eine wahre Dreiheit, Vater, Sohn und Geist. Insofern Vater, Sohn und Geist, jeder etwas Eigenthümliches hat, und für sich selbst besteht, kommt ihm Persönlichkeit zu. Es ist ein Dreiheit der Personen bei der Einheit des Wesens. Eben so wenig als die Einheit eine blos gedachte ist, eben so wenig ist es auch die

---

1) Griechisch: *ἀλλ' ἐκεῖ μὲν ἡ κοινότης τὸ ἓν ἔχει μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν* — d. h. mit anderen Worten, es ist keine reale, sondern eine blos gedachte Einheit. Elias Cretensis macht zu dieser Stelle die Bemerkung: Aliud est, *re* quidquam considerari, aliud ratione et *cogitatione.* Atque in omnibus quidem rebus creatis, personarum divisio *re* consideratur. Communitas autem et conjunctio et unitas considerantur ratione duntaxat et *cogitatione* . . . At in Trinitate contrario modo res se habet. Nam in ea, quod est commune, *re* consideratur, propter coaeternitatem et identitatem essentiae, propter etiam efficacitatis, voluntatis et sententiae conspirationem, et potentiae identitatem. Quod vero in eadem discrimen habet, id *cogitatione* intelligitur. Nam Deum unum agnoscimus, atque in solis proprietatibus Paternitatis, Filiationis et Processionis discrimen intelligimus etc.

Dreiheit; vielmehr ist dadurch ein realer Unterschied in die Gottheit gesetzt, jedoch keineswegs eine Verschiedenheit des Wesens, sondern nur ein Unterschied der Personen. „Gott ist eines, sagt Gregorius, [1]) insofern wir auf das Wesen sehen, und auf die Ungetheiltheit der Anbetung; es sind aber auch drei nach den Personen" Ferner: [2]) „Wir beten den Vater, den Sohn, den heiligen Geist an als eine Gottheit; Gott den Vater, Gott den Sohn, Gott den heiligen Geist, eine Natur in drei verschiedenen Personen (ἐν τρισὶν ἰδιότησι), welche geistig und vollkommen sind, für sich selbst bestehen (καϑ᾽ ἑαυτὰς ὑφεστώσαις), der Zahl nach unterschieden, der Gottheit nach nicht unterschieden sind." Sodann: [3]) „Die Dreiheit ist in Wahrheit eine Dreiheit, meine Brüder, eine Dreiheit, nicht als eine Zusammenzählung ungleicher Dinge (denn was hinderte uns sonst, auch eine Zehnheit, Hundertheit [4]) u. s. w. anzunehmen?), sondern ein Zusammenfassen gleicher und gleichwürdiger." [5])

Jede dieser drei Personen, Vater, Sohn und Geist, ist im vollkommenen Verstande Gott. „Wir erkennen, sagt Gregor, [6]) jede dieser drei Personen als Gott, wenn sie für sich allein betrachtet wird, und unsere Vernunft das trennt, was an und für sich untrennbar ist; wir erkennen aber auch die drei als Gott, wenn sie zusammen angeschaut werden vermöge der Einheit ihres Willens und ihrer Natur." [7]) Ueberall werden dem Sohne und dem heil. Geiste von Gregor dieselben Eigenschaften des einen göttlichen Wesens zugeschrieben, wie dem Vater. Die Stellen, worin noch besonders dem Sohne und Geiste die vollkommene Gottheit vindicirt wird, lernen wir später zum Theil kennen.

---

1) Orat. XLII. 16. p. 759.

2) Orat. XXXIII. 16. p. 614.

3) Orat. XXIII. 10. p. 431.

4) Gerade die Dreiheit scheint auch Gregor wichtig und bedeutungsvoll gewesen zu seyn: μονὰς ἀπ᾽ ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηϑεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη. Orat. XXIX. 2. p. 524. Obwohl wir über die Nothwendigkeit einer göttlichen Dreizahl weiter keine Bemerkungen bei ihm finden.

5) οὐ πραγμάτων ἀνίσων ἀπαρίϑμησις — ἀλλ᾽ ἴσων καὶ ὁμοτίμων σύλληψις, ἑνούσης τῆς προσηγορίας τὰ ἡνωμένα ἐκ φύσεως, καὶ οὐκ ἐώσης σκεδασϑῆναι ἀριϑμῷ λυομένῳ τὰ μὴ λυόμενα.

6) Orat. XXXIII. 11. p. 432.

7) ϑεὸν ἕκαστον, ἂν ϑεωρῆται μόνον, τοῦ νοῦ χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα· ϑεὸν τὰ τρία, μετ᾽ ἀλλήλων νοούμενα τῷ ταυτῷ τῆς κινήσεως καὶ τῆς φύσεως.

3. Es ist also in der Dreieinheit etwas Gemeinsames, vermöge dessen sie wahre Einheit, und etwas Unterscheidendes, vermöge dessen sie wahre Dreiheit ist. a. Das den dreien, Vater, Sohn und Geist, Gemeinsame ist das göttliche Wesen, die göttliche Natur, mit einem Worte die Gottheit; es wird bei Gregor durch die Ausdrücke *οὐσία*, *φύσις* und *θεότης* bezeichnet. Dieß finden wir in unzähligen Stellen; nur eine mag hier stehen:[1] „So wird nach meiner Meinung die Einheit Gottes bewahrt, indem auf eine Grundursache (*εἰς ἓν αἴτιον*) sowohl der Sohn als der Geist zurückgeführt, jedoch nicht zusammengesetzt oder vermischt werden; die Einheit wird ferner bewahrt vermöge des einen und selben Willens oder, daß ich so sage, Bewegens der Gottheit und vermöge der Gleichheit des Wesens.[2] Es sind aber auch drei Personen, jedoch so daß kein Zusammenschmelzen oder Auflösen oder Vermischen dabei gedacht wird, damit nicht das Ganze aufgelöst werde durch solche, welche auf die Einheit einen höheren Werth legen, als recht ist.“[3]

Schon in dieser Stelle ist es ausgesprochen und in anderen wird es noch weiter ausgeführt, daß das Gemeinsame des Vaters, Sohnes und Geistes auch darin liegt, daß die beiden letzteren auf einen obersten Urgrund (*αἴτιον*, *πρώτη αἰτία* oder *ἀρχή*), nämlich auf den Vater zurückgeführt werden. Im Vater haben Sohn und Geist den Ursprung ihres Wesens, aber so daß ihr Wesen dem des Vaters vollkommen gleich ist, und daß der vom Vater Erzeugte (der Sohn) und der von ihm Ausgegangene oder Ausgehende (der Geist) wesentlich in keiner Beziehung vom Vater verschieden ist. „Indem ich einen über die Zeit erhabenen, untrennbaren, unbeschränkten Urgrund der Gottheit einführe (*θεότητος ἀρχὴν ἄχρονον, καὶ ἀχώριστον, καὶ ἀόριστον*), sagt Gregor,[4] ehre ich sowohl den Urgrund, als das, was aus dem Urgrund hervorgeht; jenen, weil er der Urgrund solcher (göttlicher Personen), diese, weil sie auf solche Weise, und als

---

1) Orat. XX. 7. p. 379.

2) *καὶ κατὰ τὸ ἓν καὶ ταυτὸ τῆς θεότητος, ἵνα οὕτως ὀνομάσω κίνημά τε καὶ βούλημα, καὶ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα.*

3) Vorzüglich treffend ist das, was die Monarchie oder Einheit Gottes begründet, auch in der Kürze ausgesprochen Orat. XXIX. 2. p. 523. *μοναρχία δὲ, οὐχ ἣν ἓν περιγράφει πρόσωπον· ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἓν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ, πολλὰ καθίστασθαι, ἀλλ᾽ ἣν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καὶ γνώμης σύμπνοια, καὶ ταυτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τὸ ἓν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις, ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ τῆς γεννητῆς φύσεως.*

4) Orat. XXIII. 8. p. 430.

solche, und aus einem solchen hervorgegangen, und weder der Zeit, noch der Natur, noch der Würde nach von ihm verschieden sind, indem sie eins sind in ihrem Unterschiede, und unterschieden in ihrer Einheit, wenn dieß auch auffallend klingt, und nicht weniger verehrungswürdig wegen ihres Verhältnisses zu einander, als wenn jedes für sich betrachtet und genommen wird; eine vollkommene Dreiheit aus drei Vollkommenen." 1)

b. Das Unterscheidende, vermöge dessen eine wahre Dreiheit des Vaters, Sohnes und Geistes in der einen Gottheit ist, liegt in den persönlichen Eigenschaften (ἰδιότητες). Diese bezeichnet Gregorius in folgender Stelle: 2) „Die Eigenschaften sind: des Vaters, daß er ohne Princip und Anfang, zugleich aber selbst Princip und Anfang ist und heißt, Princip, als das Ursächliche, als die Quelle, als das ewige Licht; des Sohnes, daß er zwar keineswegs ohne Princip, aber doch das (schöpferische) Princip des Weltalls ist. Wenn ich Princip und Anfang sage, muß man nicht an etwas Zeitliches denken, und keinen Zwischenraum setzen zwischen den Erzeuger und das Erzeugte, noch durch eine schlimme Unterscheidung die Natur (φύσιν hier soviel als οὐσίαν) derer trennen, die gleich ewig und aufs genaueste verbunden sind. Wenn die Zeit früher gewesen wäre, als der Sohn, so wäre allerdings der Urheber der Zeit, der Vater, zuerst gewesen; aber wie sollte der Schöpfer der Zeiten (ποιητὴς

---

1) ἓν ὄντα διῃρημένως, καὶ διαιρούμενα συνημμένως, εἰ καὶ παράδοξον τοῦτο εἰπεῖν, οὐχ ἧττον ἐπαινετὰ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως, ἢ καθ' ἑαυτὸ ἕκαστον νοούμενόν τε καὶ λαμβανόμενον· τριάδα τελείαν ἐκ τελείων τριῶν κ. τ. λ. Noch deutlicher drückt sich Gregor in folgender Stelle aus, die ich, weil Mehreres in derselben nicht wohl zu übersetzen ist, griechisch beifügen will: „Φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, θεός· ἕνωσις δὲ, ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς· οὐχ ὡς συναλείφεσθαι, ἀλλ' ὡς ἔχεσθαι, μήτε χρόνου διείργοντος, μήτε θελήματος, μήτε δυνάμεως· ταῦτα γὰρ ἡμᾶς πολλὰ εἶναι πεποίηκεν, αὐτοῦ τε ἑκάστου πρὸς ἑαυτὸ, καὶ πρὸς τὸ ἕτερον στασιάζοντος· οἷς δὲ ἁπλῆ φύσις καὶ τὸ εἶναι ταυτὸν, τούτοις καὶ τὸ ἓν κύριον." Orat. XLII. 15. p. 758. Indeß fragt es sich allerdings, ob es nicht ein Mangel in der Theorie Gregors ist, daß er Sohn und Geist auf den Vater als ihr gemeinsames Princip zurückführt; dadurch scheint doch immer der Meinung Raum gegeben zu seyn, daß dem Vater auf eine ursprünglichere Weise Gottheit zukomme, als dem Sohn und Geist, deren Gottheit aus ihm abgeleitet wäre. Es sind also nicht alle Spuren der Subordinationstheorie vertilgt, welches, wie ich glaube, nur dann geschehen wäre, wenn Gregor ebensowohl die Hypostase des Vaters, wie die des Sohnes und Geistes, auf die θεότης, als ihre ἀρχή, ihren gemeinsamen Urgrund zurückgeführt hätte.

2) Orat. XX. 8. p. 380. Die Stelle fängt an: αἱ δὲ ἰδιότητες, πατρὸς μὲν, καὶ ἀνάρχου καὶ ἀρχῆς ἐπινοουμένου καὶ λεγομένου κ. τ. λ. Mehrmals kommt der Ausdruck ἀρχή in der doppelten Bedeutung von Princip und Anfang vor, welches im Deutschen nicht wohl durch ein Wort zu geben war.

χρόνων Hebr. I, 2.) selbst wieder unter der Zeit stehen? Und wie könnte er Herr von allem (Rom. X. 12.) seyn, wenn die Zeit ihm voranginge und er ihren Bedingungen unterworfen wäre? So ist also der Vater ohne Princip und Anfang, denn er hat das Seyn nicht anderswoher, ja nicht einmal von sich selbst.[1]) Der Sohn aber, wenn du als das Ursächliche desselben den Vater annimmst, ist nicht principlos; denn das Princip des Sohnes ist der Vater als das Ursächliche, wenn du aber an einen Anfang in der Zeit denkst, so ist er anfanglos, denn der Herr der Zeiten fängt nicht an in der Zeit."

Bestimmter noch bezeichnet Gregorius, wie alle griechischen Väter jener Zeit, als die *ἰδιότης* des Vaters das *Ungezeugtseyn* (*τὸ μὴ γεγενῆσθαι, ἀγεννησία*), des Sohnes das *Gezeugtseyn* (*τὸ γεγενῆσθαι, γεννησία*), des heiligen Geistes das *Ausgehen* (*τὸ ἐκπορεύεσθαι, ἐκπόρευσις*), bemerkt aber dabei ausdrücklich, daß die Verschiedenheit der Personen ihren Grund nicht in einem Mangel der einen oder in einem Vorzug der anderen, sondern blos in ihrem eigenthümlichen gegenseitigen Verhältniß habe.

Merkwürdig ist in dieser Beziehung besonders folgende Stelle:[2]) „Was ist es, sagen sie, das dem h. Geiste fehlt, um Sohn zu seyn? Denn wenn ihm nichts mangelte, so wäre er auch Sohn. Wir sagen, daß ihm nichts mangele. Denn Gott kann nichts mangeln. Nur der Unterschied der Offenbarung, daß ich mich so ausdrücke, und des gegenseitigen Verhältnisses giebt Grund zu verschiedenen Benennungen.[3]) Dem Sohn mangelt nichts zum Vaterseyn, und das Sohnseyn (*υἱότης*, die Sohnheit) ist kein Mangel, aber er ist deßhalb doch nicht Vater; ebenso mangelt auch dem Vater nichts zum Sohnseyn; und doch ist der Vater nicht Sohn. Aber das ist durchaus kein Mangel, und eben so wenig eine Unterordnung des Wesens; vielmehr wird dem Vater das Ungezeugtseyn, dem Sohne das Gezeugtseyn, dem h. Geiste das Ausgehen zugeschrieben, damit das Unvermischte der drei Personen festgehalten werde bei der Einheit der Natur und Würde der Gottheit. Der Sohn ist nicht Vater (denn es ist nur ein

---

1) Elias Cretensis macht zu diesen Worten die Bemerkung: Si a se ipso ortus esset, a se ipso quoque separari posset; atque ita unus esset duo, quorum alter *praeextitisset*, alter *postea ortus esset;* aut ita divideretur, ut dimidia parte esset, dimidia rursus ex parte non esset.

2) Orat. XXX. 9. p. 561.

3) *τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν᾽ οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν.*

Vater), aber er ist, was der Vater; der Geist ist nicht Sohn, weil er aus Gott ist (denn es ist nur ein Eingeborener), aber er ist, was der Sohn; die drei sind Eines der Gottheit nach, das Eine ist drei den Eigenschaften nach; und so haben wir weder eine sabellianische Einheit, noch eine schlimme Zertheilung."[1]) Am kürzesten und bestimmtesten ist die Sache von Gregorius in folgenden Worten[2]) ausgesprochen: „Gemeinschaftlich dem Vater, Sohn und heil. Geist ist das Nichtgeschaffenseyn und die Gottheit (*κοινὸν — τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης*), eigenthümlich dem Vater ist das Ungezeugtseyn, dem Sohn das Gezeugtseyn, dem heil. Geist das Ausgesandtseyn (*ἴδιον δὲ, πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία· υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις· πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις*)."

Das innere Wechselverhältniß der Personen in der Gottheit kann nach Gregors Ueberzeugung durch kein vollkommen analoges Bild bezeichnet werden; denn jedes Gleichniß, das wir gebrauchen können, ist von geschaffenen Dingen entnommen, und kann auf die über alles Erschaffene absolut erhabene Gottheit nicht ganz passend angewendet werden. Zwar versucht Gregor mehrmals das Verhältniß der Trinität in Bildern auszudrücken, jedoch immer mit dem Bewußtseyn der Unzulänglichkeit derselben. So vergleicht er[3]) die Gottheit mit einem lebendigen Wasser, und zwar den Vater mit dem Urquell,[4]) den Sohn mit der hervorsprudelnden Quelle, den heil. Geist mit dem fließenden Strom; aber er gesteht dabei sogleich seine Besorgniß, es möchte dadurch die Vorstellung eines immer wandelbaren Fließens der Gottheit und der Begriff von Zahleinheit eingeführt werden, weil die bezeichneten Dinge der Zahl nach eins, und nur der Form nach verschieden sind. Ferner vergleicht er[5]) die drei Personen in

1) Ebenso Orat. XLI. 9. p. 739. . . . *πάντα ὅσα ὁ πατὴρ, τοῦ υἱοῦ, πλὴν τῆς ἀγεννησίας· πάντα ὅσα ὁ υἱὸς, τοῦ πνεύματος, πλὴν τῆς γεννήσεως· ταῦτα δὲ οὐκ οὐσίας ἀφορίζει, κατά γε τὸν ἐμὸν λόγον, περὶ οὐσίαν δὲ ἀφορίζεται.*

2) Orat. XXV. 16. p. 467.

3) Orat. XXXI. 31. p. 576. *Ὀφθαλμόν τινα, καὶ πηγὴν, καὶ ποταμὸν ἐνενόησα, καὶ γὰρ καὶ ἄλλοι, μὴ τῷ μὲν ὁ πατὴρ, τῷ δὲ ὁ υἱὸς, τῷ δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀναλόγως ἔχῃ· — — ἀλλ' ἔδεισα, πρῶτον μὲν ῥύσιν τινα θεότητος παραδέξασθαι στάσιν οὐκ ἔχουσαν· δεύτερον δὲ μὴ τὸ ἓν τῷ ἀριθμῷ διὰ τῆς εἰκασίας ταύτης εἰσάγηται.*

4) Die Ausdrücke *ὀφθαλμὸς καὶ πηγή* können wohl hier nichts anders bezeichnen, als die Quelle, insofern sie der letzte Ursprung des Wassers ist, und insofern sie auf der Oberfläche der Erde hervorsprudelt. Elias Cretensis sagt: *Ὀφθαλμός* hoc loco significat *principium fontis*, e quo, tanquam ab oculo lux, promanat e terra prorumpens.

5) Orat. XXXI. 32. p. 577.

der Gottheit mit der Sonne, dem Strahl und dem Lichte, bemerkt aber auch hierbei sogleich, wie er befürchte, man möchte nach diesem Bilde das unzusammengesetzte Wesen der Gottheit für etwas Zusammengesetztes halten, oder man möchte gar darauf verfallen, nur dem Vater Wesenheit zuzuschreiben, den übrigen Personen aber selbstständige Existenz absprechen, und sie nur für göttliche Kräfte halten, welche in Gott, aber nicht für sich selbst sind.[1]) Als das passendste Bild der Gottheit scheint Gregorius die Vergleichung derselben mit dem menschlichen *νοῦς*, *λόγος* und *πνεῦμα* anzusehen. Er sagt:[2]) „Wir wollen eine und dieselbe Natur der Gottheit festhalten, welche in dem, was ohne Anfang ist, in dem Erzeugten und dem Hervorgehenden erkannt wird, wie unser Inneres in dem Verstande, der Vernunft und dem Geist;"[3]) er setzt aber sogleich hinzu: „soviel man das Reingeistige mit dem Sinnlichen vergleichen darf, und das Größeste mit dem Kleinen, indem kein Bild der Wahrheit ganz entspricht." Gregorius will sagen: wie die, ihrem Wesen nach eine Gottheit in den drei Personen des Vaters, Sohnes und Geistes auseinandergeht, so ist auch unser Inneres, seiner Einheit ungeachtet, dreifältig getheilt in das, was man als Verstand, Vernunft und Geist bezeichnet.[4])

Die Kunstworte, welche Gregorius bei der Darstellung der Trinitätslehre anwendet, finden großentheils schon in dem bisherigen ihre Erläuterung; doch kann nachträglich noch einiges Wenige darüber gesagt werden. Er gebraucht die wichtigsten Ausdrücke ganz in dem Sinn, in welchem sie auch bei den anderen orthodoxen Vätern der griechischen Kirche seit der Mitte des vierten Jahrhunderts vorkommen. Das dem Vater, Sohn und Geist Gemeinsame, wodurch jeder derselben Gott, und von allen geschaffenen Dingen gänzlich verschieden ist, das characteristisch-Göttliche, woran jeder auf gleiche Weise Theil nimmt, ist die

---

1) *δεύτερον δὲ, μὴ τὸν πατέρα μὲν οἰσιώσωμεν, τἆλλα δὲ μὴ ὑποστήσωμεν, ἀλλὰ δυνάμεις θεοῦ ποιήσωμεν ἐνυπαρχούσας, οὐχ ὑφεστώσας.*

2) Orat. XXIII. 11. p. 431.

3) *αὐτοὶ δὲ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος, ἀνάρχῳ, καὶ γεννήσει, καὶ προόδῳ γνωριζομένην, ὡς νῷ τῷ ἐν ἡμῖν, καὶ λόγῳ, καὶ πνεύματι.*

4) Hierher gehört auch noch folgende Stelle Gregors Orat. XXXIV. 8. p. 623. „*θεὸς ἐν τρισὶ τοῖς μεγίστοις ἵσταται, αἰτίῳ καὶ δημιουργῷ καὶ τελειοποιῷ· τῷ πατρὶ λέγω, καὶ τῷ υἱῷ, καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι.*"

οὐσία,[1]) das göttliche Wesen, die göttliche Substanz. Gleichbedeutend mit *οὐσία* wird von Gregor auch der Ausdruck *φύσις* gebraucht,[2]) obwohl sich die Bezeichnung *οὐσία* häufiger findet und auch ausdrücklich von Gregor vorgezogen wird.[3]) Das Besondere und Eigenthümliche, wodurch Vater, Sohn und Geist sich unterscheiden, ist die *ἰδιότης* oder die *ἰδιότητες*, durch diese *ἰδιότητες* wird Vater, Sohn und Geist, jeder ein für sich bestehendes Subject, eine *ὑπόστασις* oder ein *πρόσωπον*,[4]) eine persona. Die Worte *ἰδιότης* und *ὑπόστασις* werden auch bisweilen gleichbedeutend gebraucht. Vornemlich bezeichnend ist in dieser Beziehung folgende Stelle:[5]) „*μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι, νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς, καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι*“ — in welcher zugleich der Ausdruck *ὑπόστασις* durch die Worte *καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις* seine beste Erklärung findet.

---

1) Das Wort *οὐσία* wird Orat. XXIX. 11. p. 530. so erklärt: *ὃ δὲ μόνου θεοῦ καὶ ἴδιον, τοῦτο οὐσία.* Diese *οὐσία* Gottes kann aber vom Menschengeist unter den jetzigen Beschränkungen nicht vollkommen erkannt werden. Außerdem vergl. besonders Orat. XXIX. 13. p. 532. *ὁ μὲν οὖν ἡμέτερος λόγος κ. τ. λ.*

2) Orat. XXXIII. 16. p. 614. „*θεὸν τὸν πατέρα, θεὸν τὸν υἱὸν, θεὸν εἰ μὴ τραχύνῃ, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι.*“ *κ. τ. λ.* Orat. XIII. 11. p. 431. „*αὐτοὶ δὲ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος.*“ Epistol. I. ad Cledonium p. 739. edit. Lips.

3) ad Evagrium de Divinitate zu Anfang. p. 717. edit. Lips. *καὶ περὶ τοῦδε ἦν, ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, ἣν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοίη.*

4) Die Worte *ὑπόστασις* und *πρόσωπον* bezeichnen dem Gregor dasselbe, doch zieht er das erstere vor und gebraucht es gewöhnlicher. Orat. XX. 6. p. 379. *ἐπειδὴ χρὴ καὶ τὸν ἕνα θεὸν τηρεῖν, καὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν, εἴτ' οὖν τρία πρόσωπα, καὶ ἑκάστην μετὰ τῆς ἰδιότητος.* Orat. XXXIX. 11. p. 683. *θεοῦ δὲ ὅταν εἴπω, ἑνὶ φωτὶ περιαστράφθητε καὶ τρισί· τρισὶ μὲν, κατὰ τὰς ἰδιότητας, εἴτ' οὖν ὑποστάσεις, εἴ τινι φίλον καλεῖν, εἴτε πρόσωπα.* Zu vergleichen ist hier besonders auch die längere Stelle Orat. XLII. 16. p. 759., wo zugleich der Unterschied zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις* recht scharf hervorgehoben wird: *τί γάρ φατε οἱ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις εἰςφέροντες; μὴ τρεῖς οὐσίας ὑπολαμβάνοντες τοῦτο λέγετε; μέγα οἶδ' ὅτι βοήσετε κατὰ τῶν οὕτως ὑπειληφότων, μίαν γὰρ καὶ τὴν αὐτὴν τῶν τριῶν δογματίζετε. τί δαὶ οἱ τὰ πρόσωπα; μὴ ἕν, οἷόν τι σύνθετον, ἀναπλάσσετε, καὶ τριπρόσωπον, ἢ ἀνθρωπόμορφον ὅλως; ἄπαγε, καὶ ὑμεῖς ἀντιβοήσετε . . . τί οὖν ὑμῖν αἱ ὑποστάσεις βούλονται, ἢ ὑμῖν τὰ πρόσωπα; τὶ τρία εἶναι τὰ διαιρούμενα, οὐ φύσεσιν, ἀλλ' ἰδιότησιν. ὑπέρευγε. κ. τ. λ.*

5) Orat. XXXIII. 16. p. 614.

Obwohl Gregor ganz regelmäßig den Ausdruck *οὐσία* für das Gemeinsam-Göttliche, das Wort *ὑπόστασις* für das Unterscheidend-Persönliche gebraucht, so war doch diese Redeweise in jener Zeit nicht ohne alle Ausnahme, und auch bei den Orthodoxen nicht ohne Ausnahme allgemein. Selbst die nicänische Synode hatte die Worte *οὐσία* und *ὑπόστασις* gleichbedeutend gebraucht, und auch nachher unterschied man sie, besonders im Abendlande, so wenig scharf, daß man sie vielmehr beide durch das lateinische substantia zu übersetzen pflegte. Diesen Umstand berührt Gregorius, aber er ist dabei weit entfernt, hartnäckig auf seiner Ausdrucksart zu bestehen, und erklärt den darüber entstandenen Streit für einen bloßen Wortkrieg: „Wir bekennen auf fromme Weise, sagt er,[1]) ein Wesen und drei Hypostasen (das eine bezeichnet die Natur der Gottheit, das andere die Eigenschaften der drei);[2]) dasselbe wird auch von den Italiänern (*παρὰ τοῖς Ἰταλοῖς*, hier Abendländer) angenommen; aber sie können wegen der Beschränktheit ihrer Sprache und wegen Armuth an Ausdrücken *οὐσία* und *ὑπόστασις* nicht gehörig unterscheiden, und haben deßwegen, damit nicht drei Wesenheiten angenommen würden, statt Hypostasen den Ausdruck Personen (*πρόσωπα*) eingeführt: aber was geschieht? etwas wahrhaft Lächerliches oder vielmehr Beklagenswerthes; die unbedeutende Wortverschiedenheit schien ein Unterschied des Glaubens. Man argwöhnte wegen der drei Prosopen Sabellianismus, wegen der drei Hypostasen Arianismus, hier bloße Erfindungen der Streitsucht." Darauf bemerkt noch Gregorius, wie Athanasius durch ruhige Verständigung über die Begriffe vieles dazu beigetragen habe, um den Streit auszugleichen, und einer großen Trennung der morgenländischen und abendländischen Kirche vorzubeugen. Indessen fuhren die Lateiner doch fort, *ὑπόστασις* und *οὐσία* gleichbedeutend zu nehmen, und bekannten auch nachher nicht selten nur eine Hypostase.

---

1) Orat. XXI. 35. p. 409 u. 410.

2) Auch hier wieder *φύσις* gleichbedeutend mit *οὐσία*, und *ἰδιότητες* mit *ὑπόστασις*.

B. Einzelne Hypostasen der Trinität.

1. Vom Vater.

Der Ausdruck Vater, wenn er von Gregor in der Trinitätslehre gebraucht wird, dient ihm nicht zur Bezeichnung des göttlichen Wesens oder einer Thätigkeit Gottes, sondern zur Bezeichnung des Eigenthümlichen, was der ersten Person in der Dreiheit zukommt, und besonders des Verhältnisses, worin diese erste Person zur zweiten oder dem Sohne steht. Den letzteren Punct entwickelt Gregor in einer gegen die Eunomianer gerichteten Bemerkung. Diese wendeten nämlich gegen die orthodoxe Trinitätslehre unter anderem auch folgendes ein: „Vater ist entweder Bezeichnung des Wesens oder der Wirkung; ist es Bezeichnung des Wesens, so muß der Sohn anderes Wesens (ἑτεροούσιος) seyn, denn es ist nur ein Wesen Gottes und dieses hat der Vater vorher in Besitz genommen; es ist Bezeichnung der Wirkung, so muß man zugeben, daß der Sohn nicht erzeugt, sondern geschaffen sey; denn wo ein Wirkendes ist, da ist doch nothwendig auch ein Gewirktes (Geschaffenes), und es wäre zu verwundern, wie doch das Geschaffene dem Erschaffer gleich seyn sollte." Diesem Dilemma sucht nun Gregor zu begegnen, indem er bemerkt: „Vater ist weder Bezeichnung des Wesens noch der Wirkung, sondern allein des Verhältnisses, in welchem der Vater zum Sohne und der Sohn zum Vater steht. Denn wie bei uns (Menschen) diese Namen ein echtes und inniges Verwandtschaftsverhältniß bezeichnen, so bezeichnen sie auch dort die Gleichnatur des Erzeugten mit dem Erzeugenden."[1])

Die Monarchie oder die Lehre von der Einheit Gottes wird, wie bemerkt, von Gregorius nicht allein dadurch bewahrt, daß er eine vollkommene Einheit des Wesens, Willens und der Macht in der Gottheit annimmt, sondern vorzüglich auch dadurch, daß er die Hypostasen des Sohnes und des heil. Geistes auf den Vater als ihr gemeinsames Princip, ihre Grundursache, zurückführt. Das bezeichnet er als die eigentliche Würde des ungezeugten Vaters, daß er der Urheber der Gottheit des Sohnes

---

1) Orat. XXIX. 16. p. 534. Gregor fügt noch hinzu: gesetzt auch Vater sey eine Bezeichnung des Wesens, so würde dadurch der Sohn nicht entfernt, sondern mit eingeschlossen; und gesetzt, es sey Bezeichnung der Wirkung, so läßt sich dabei immer annehmen, daß er ein ihm dem Wesen nach gleiches Subject gewirkt habe.

und des Geistes ist (*θεότητος αἴτιος τῆς ἐν υἱῷ καὶ πνεύματι*).[1] Aber bei diesem Ursprung der Gottheit des Sohnes und Geistes aus dem Vater sind alle Zeitvorstellungen gänzlich zu entfernen. Der Sohn und Geist sind aus dem Vater, aber auf eine ewige Art; der Vater wird nicht erst Vater, sondern er ist es auf eine eben so ewige Weise, als er Gott ist. Die Zeugung des Sohnes durch den Vater ist in keiner Beziehung zu vergleichen mit erschaffenen Dingen, welche den Zeitbedingungen unterworfen sind; und überhaupt ist keine Vergleichung zwischen dem Geschöpf und Schöpfer ganz passend.[2] „Obwohl Gott durch sein bloßes Wort das zu Erschaffende hervorbringt, so ist doch sein Schaffen nicht menschlicher Art.[3] Wie sollte er nun auf menschliche Art, zwar nicht schaffen, aber doch zu zeugen genöthigt seyn?“

Weil in dem Vater die Einheit Gottes liegt, insofern Sohn und Geist aus ihm hervorgehen, und immer wieder auf ihn als ihre Grundursache bezogen werden,[4] so wird er auch bisweilen ausschließlich Gott und der einzige Gott genannt; aber natürlich nicht mit Ausschließung des Sohnes und Geistes als göttlicher Subjecte, sondern nur im Gegensatz gegen falsche Götter.[5] In dem berührten Verhältniß liegt auch der Grund, warum der Vater größer genannt wird, als der Sohn. Dieß ist, nach Gregors Meinung, nicht sowohl darauf zu beziehen, daß der Sohn als Mensch betrachtet wird, sondern darauf, daß die letzte Ursache vom Seyn des Sohnes im Vater liegt. Gleich ist der Vater dem Sohn in Bezug auf die göttliche Natur, größer ist er als der Sohn, insofern er Ursache der Gottheit des Sohnes ist.[6]

---

1) Orat. XX. 6. p. 379. . . *τίνος γὰρ ἂν καὶ εἴη υἱὸς, μὴ πρὸς αἴτιον ἀναφερόμενος τὸν πατέρα; μήτε τῷ πατρὶ τὸ τῆς ἀρχῆς κατασμικρύνειν ἀξίωμα, τῆς ὡς πατρὶ καὶ γεννήτορι; μικρῶν γὰρ ἂν εἴη καὶ ἀναξίων ἀρχὴ, μὴ θεότητος ὢν αἴτιος τῆς ἐν υἱῷ καὶ πνεύματι θεωρουμένης.*

2) Orat. XXIX. 2. p. 524. . . . *ὁ πατὴρ μὲν γεννήτωρ καὶ προβολεὺς, λέγω δὲ ἀπαθῶς, καὶ ἀχρόνως, καὶ ἀσωμάτως, κ. τ. λ.*

3) . . . *οὐκ ἀνθρώπινον αὐτῷ τὸ κτίζειν.* Orat. XX. 9. p. 381.

4) Orat. XLII. 15. p. 758.

5) Orat. XXX. 13. p. 549. . . . *ἀλλ' οἶμαι τὸ μέν· ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν, ἐπ' ἀναιρέσει λέγεσθαι τῶν οὐκ ὄντων μὲν θεῶν, λεγομένων δέ.* Bei den Worten Jesu Luc. XVIII. 19: „Keiner ist gut, außer einer, nämlich Gott“ — macht Gregor darauf aufmerksam, daß Jesus damit dem ihn versuchenden Gesetzesgelehrten habe begegnen wollen, welcher ihm als Menschen vollkommene Güte zuschrieb.

6) Orat. XXX. 7. p. 544. . . . *ἢ δῆλον ὅτι τὸ μεῖζον μέν ἐστι τῆς αἰτίας, τὸ δὲ ἴσον τῆς φύσεως.*

Eine Hauptfrage jener Zeiten in der Lehre vom Vater war, ob er Vater sey *κατὰ φύσιν* oder *κατὰ βούλησιν*, das heißt, ob er den Sohn vermöge eines in seiner Natur liegenden Grundes habe erzeugen müssen, oder ob er ihn aus freiem Entschluß erzeugt habe. Wie sich Gregor hierüber ausspricht, werden wir bei der Lehre vom Sohne sehen, wo auch noch manches andere, was sich zugleich auf den Vater bezieht, erwähnt werden muß.

---

2. Vom Sohne. Widerlegung der Eunomianer.

Die positiven Sätze, welche Gregor in der Lehre vom Sohn aufstellt, lassen sich kurz zusammenfassen. Es sind hauptsächlich folgende: Der Sohn ist mit dem Vater vollkommen gleichen Wesens, die höchste göttliche Macht und Würde und überhaupt alle die Eigenschaften, welche in ihrer Gesammtheit das göttliche Wesen bilden, kommen ihm eben so zu, wie dem Vater; in dieser Beziehung ist er mit dem Vater eins. Er ist aber auch vom Vater verschieden als ein selbstständig existirendes göttliches Subject. Die Eigenschaft, wodurch er als Person vom Vater verschieden ist, ist das Gezeugtseyn vom Vater. Von dieser Zeugung, die ein unbegreiflicher göttlicher Act ist, sind alle Vorstellungen von Zeit und Raum und alle Analogieen mit geschaffenen Dingen zu entfernen. Diese Sätze finden sich bei Gregor sehr häufig und in verschiedener Form wiederholt; aber sie mußten auch vielfachen Widerspruch erleiden und Gregor war während seiner öffentlichen Wirksamkeit besonders in Constantinopel stets aufgefordert, sie zu vertheidigen. Vorzüglich hatte er auch in dieser Beziehung mit den Eunomianern, das heißt, den nach einem neueren Partheihaupte benannten strengen Arianern, zu kämpfen, welche ihre ganze dialectische Kunst aufboten, um die orthodoxe Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes zu widerlegen. Wir lernen die Gründe, die sie hierbei gebrauchten, so wie diejenigen, welche ihnen Gregor entgegenstellte, vornemlich aus seiner dritten und vierten theologischen Rede [1]) kennen, und sind also hier veranlaßt, das Wesentliche davon mitzutheilen.

a. Ihre Haupteinwürfe richteten die eunomianischen Gegner zuerst gegen den Satz, daß der Sohn vom Vater erzeugt sey, indem sie mit dem Worte Zeugung Vorstellungen verknüpften,

---

1) Orat. XXIX. u. XXX. p. 522. in der Benedict. Ausgabe.

die zwar nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch in demselben liegen, bei der Anwendung des Wortes im theologischen System aber ganz entfernt gehalten werden sollten. Sie betrachteten die Zeugung als eine äußerliche Handlung, schlossen daraus, daß sie auch irgendwann in der Zeit geschehen seyn müßte, und fragten nun die Orthodoxen spöttisch, wann sie wohl erfolgt sey? Hierauf erwiedert Gregorius:[1] „dieß ist über das wann;" und wirft dagegen die Frage auf: „wann war der Vater? es war keine Zeit, da er nicht war;[2]) ebenso auch der Sohn und der heilige Geist." Freilich schienen die Ausdrücke: er hat gezeugt, er ist gezeugt worden, deren sich auch die Orthodoxen bedienten, auf einen Anfang der Zeugung hinzuweisen, und mithin den Begriff einer ewigen Zeugung aufzuheben; aber Gregor bemerkt, daß die Tempora auch in der Sprache der Schrift oft unbestimmt gebraucht und verwechselt würden, und schlägt, um alles Zweideutige zu vermeiden, vor, sich der Formel zu bedienen: „Er war von Anfang an gezeugt."[3]) Gregor giebt zwar zu, man könne vom Sohn und Geist sagen, sie hätten eine ἀρχή, insofern man darunter ihr gemeinsames Princip, τὸ αἴτιον, den Vater, verstünde, aber keineswegs insofern man dabei an einen Anfang in der Zeit denke;[4]) denn der Sohn, als das die Welt und mithin auch die Zeit, welche ohne die Welt und vor der Welt nicht seyn kann, hervorbringende göttliche Subject, kann nicht selbst wieder Zeitbedingungen unterworfen seyn; er ist außer aller Zeit, über alle Zeitbedingungen erhaben, ewig. Alle drei Hypostasen in der Gottheit sind gleich ewig. „Wenn eine Zeit war, da der Vater nicht war, dann war auch eine Zeit, da der Sohn nicht war; war aber eine Zeit, da der Sohn nicht war, so war auch eine, da der heil. Geist nicht war; wenn eines von Anbeginn war, so waren es alle drei; wenn du eines erniedrigst, so wage ich zu sagen, daß du auch die beiden anderen nicht magst."[5]) Auf diesen Punct kommt Gregor im Verfolg seiner Widerlegung der Eunomianer mehrmals wieder zurück, und läßt unter andern seine Gegner auch einwenden: „Wer ist denn nun der Vater, welcher nie angefangen hat, es zu seyn?" worauf

1) Orat. XXIX. 3. p. 524.

2) Gregors Worte sind: οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν, mit Anspielung auf die bekannte arianische Formel: ἦν πότε ὅτε οὐκ ἦν.

3) Orat. XXIX. 5. p. 526.

4) Sie sind οὐκ ἄναρχα τῷ αἰτίῳ, ἄναρχα δὲ τῷ χρόνῳ. οὐ γὰρ ὑπὸ χρόνον τὰ ἐξ ὧν ὁ χρόνος.

5) Orat. XXXI. 4. p. 558.

er entgegnet: „derselbe, welcher überhaupt nicht begonnen hat, zu seyn. Wenn er angefangen hat, zu seyn, so hat er auch angefangen, Vater zu seyn. Da er aber überhaupt nicht angefangen hat, so ist er auch nicht erst später Vater geworden.“ Das heißt: alle Gotteseigenschaften sind so ewig, als die Gottheit selbst, mithin auch die Gottvaterschaft. Auch folgendes Dilemma der Eunomianer gegen den Begriff einer ewigen Zeugung des Sohnes führt Gregorius noch an:[1]) „Wenn Gott nicht aufgehört hat, zu zeugen, so ist die Zeugung noch unvollendet; und wann hat er aufgehört? Wenn er aber aufgehört hat, so hat er nothwendiger Weise auch angefangen.“ Gregor dagegen kann sich von der Nothwendigkeit dieses Schlusses nicht überzeugen und erwiedert: „Wenn, wie sie sagen, das, was aufhört, angefangen hat, so muß auch das, was nicht aufhört, nicht angefangen haben. Was werden sie nun sagen von der Seele oder von der Natur der Engel? Wenn sie angefangen hat, so wird sie auch aufhören; wenn sie aber nicht aufhört, so muß sie offenbar auch nicht angefangen haben; und doch hat sie angefangen und hört nicht auf; also muß auch nicht nothwendig, wie sie meinen, das, was einmal aufhört, angefangen haben.“

b. Fernere Einwürfe der Eunomianer bezogen sich auf die Art und Weise der Zeugung des Sohnes und gingen großentheils auch davon aus, daß sie sich unter derselben nach dem gewöhnlichen Gebrauch des Wortes einen sinnlichen oder körperlichen Act vorstellten. Die Orthodoxen eifern dagegen aufs strengste wider eine solche Einmischung sinnlicher Vorstellungen, wollen jede Analogie mit der Erzeugung geschaffener Wesen entfernt, und die Erzeugung des Gottessohnes als etwas Unbegreifliches betrachtet wissen. „Die Zeugung wäre nichts Großes, sagt Gregor,[2]) wenn du sie vollkommen begriffest, der du ja nicht einmal deine eigene Zeugung, oder doch wenigstens nur dem kleinsten Theile nach verstehst.“ Gregor weißt darauf hin, wie dem Menschen so vieles in seinem eigenen Wesen, wie ihm nicht blos seine Entstehung, sondern auch die Verbindung seines Geistes und Körpers, die Tiefen der eigenen Seele unbekannt und unbegreiflich seyen, und fährt dann fort: „Wenn du nun auch deine Erzeugung begriffest, so begreifst du damit doch noch nicht die göttliche; denn um wie viel schwerer Gott zu erkennen ist als der Mensch, um so viel unbegreiflicher als deine

1) Orat. XXIX. 13. p. 532.

2) Orat. XXIX. 8. p. 528.

Erzeugung ist auch die göttliche . . . Es ist für dich ja schon etwas Großes, zu wissen, daß er erzeugt sey; das wie aber zu verstehen, kann ich nicht einmal den Engeln, geschweige denn dir zuschreiben. Verlangst du's, so will ich dir auch sagen, wie? so wie es der Vater weiß, der gezeugt hat, und der Sohn, der erzeugt ist. Das Weitere ist von der Wolke verhüllt und entzieht sich deiner Kurzsichtigkeit." Auch unterließ Gregor nicht, den Eunomianern, welche auf genauere Erklärung des Begriffs der Zeugung drangen, ihren Einwurf zurückzugeben, indem er ihnen bemerklich machte, wie auch ihre Vorstellung von der Erschaffung des Sohnes etwas Unbegreifliches enthalte: „Du sprichst, wie ist der Sohn gezeugt? Ei wie ist er denn geschaffen, wenn er, wie du meinst, geschaffen ist? Denn auch das ist schwer zu erklären. Du magst wohl sagen: durch den Willen und das Wort. Aber damit hast du noch keineswegs alles erklärt. Denn wie können Willen und Wort Wirkungskraft haben? Hier bleibt noch etwas unerklärt, denn beim Menschen ist dieß wenigstens nicht der Fall." [1])

Indem die Eunomianer die Erzeugung des Sohnes als etwas Körperliches und Sinnliches nahmen, warfen sie auch die Frage auf: wie kann dieselbe ohne Affect (οὐκ ἐμπαθής) erfolgt seyn? Hierauf antwortet Gregor: [2]) „Weil sie unkörperlich ist; wenn die körperliche Zeugung mit Affect verbunden ist, so ist die unkörperliche von demselben frei. Ich frage dich dagegen: wie kann der Sohn Gott seyn, wenn er ein Geschöpf [3]) ist; denn das Geschaffene ist doch nicht Gott." Den Spott, welchen sich die Eunomianer über die so ganz äußerlich aufgefaßte orthodoxe Lehre von der Erzeugung des Sohnes erlaubten, sucht Gregor dadurch abzuweisen, daß er die krassen Vorstellungen der Gegner noch überbietet: „Ich wundere mich, sagt er, [4]) daß du nicht auch so weit gehst, gewisse Begattungen auszudenken, und Zeiten der Schwangerschaft, und Gefahren der Fehlgeburt, als ob der Vater nicht auf andere Weise erzeugen könnte, als auf diese" ... und nach mehreren ähnlichen Aeußerungen schließt er mit der Bemerkung: „daß dem Gott, welchem ein von dem unsrigen verschiedenes Seyn zukommt, nothwendig auch ein von dem unsrigen verschiedenes Zeugen zugeschrieben werden müsse."

---

1) Orat. XXIX. 7. p. 528.

2) Orat. XXIX. 4. p. 525.

3) Den Ausdruck κτίσμα gebrauchten die Eunomianer vom Sohne.

4) Orat. XXIX. 4. p. 525.

c. „Der Vater hat den Sohn, sagten die Eunomianer weiter [1]) mit Beziehung auf eine ältere Streitfrage, entweder wollend oder nicht wollend gezeugt“ und bildeten daraus wieder ein Dilemma gegen die orthodoxe Lehre: „Hat er ihn nicht wollend erzeugt, so ist ihm Gewalt geschehen, und wer hat ihm denn Gewalt angethan? oder wie kann der Gewalt leidende Gott seyn? Hat er ihn wollend erzeugt, so ist der Sohn ein Sohn des Willens (*θελήσεως υἱὸς ὁ υἱός*), wie kann er also aus dem Vater seyn?“ Gregor, obwohl er sich hütete, die Erzeugung des Sohnes als eine Art von göttlicher Naturnothwendigkeit darzustellen und dieselbe ohne oder gar gegen den Willen des Vaters erfolgen zu lassen, [2]) konnte doch auch nicht zugeben, daß der Sohn aus dem Willen des Vaters, wie aus seinem schöpferischen Grunde hervorgegangen sey, weil eben dadurch die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater aufgehoben und der Sohn, was die Eunomianer wollten, als ein Geschöpf des Vaters dargestellt worden wäre. Er begegnet daher dem oben berührten Einwurf seiner Widersacher mit einem Beweise ad hominem, indem er fragt: „Bist du von deinem Vater mit oder ohne seinen Willen erzeugt? Wenn ohne seinen Willen, so ist ihm ja Gewalt geschehen; o der Gewaltthat! und wer hat ihn denn gezwungen? Du wirst doch nicht die Natur nennen; denn die ist enthaltsam und mäßig. Wenn aber mit seinem Willen, so kommt dir ja mit diesen wenigen Sylben dein Vater abhanden. Denn dann bist du ja offenbar der Sohn des Willens und nicht deines Vaters. Aber man kann dieß auch auf Gott und sein Verhältniß zu den geschaffenen Dingen anwenden: Hat Gott mit freiem Willen alles geschaffen, oder gezwungen? Wenn gezwungen, so ist auch hier Gewaltthat und ein Gewaltthuender; wenn aus freiem Willen, so ist die Welt Gottes beraubt, indem der Wille statt seiner als Schöpfer zwischen eingeschoben wird.“ Noch mehr sucht Gregor die eunomianische Behauptung als widersinnig darzustellen, wenn er in der Folge sagt: [3]) „Der Vater ist entweder mit seinem Willen Gott,

---

1) Orat. XXIX. 6. p. 526.

2) Orat. XXIX. 2. p. 524. spricht sich Gregor hierüber auf eine merkwürdige Weise aus. Er redet von der Erzeugung des Sohnes und bemerkt, er wage dieselbe nicht zu bezeichnen als *ὑπέρχυσιν ἀγαθότητος, μή ποτε ἀκούσιον τὴν γέννησιν εἰςαγάγωμεν, καὶ οἷον περίττωμά τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον ἥκιστα ταῖς περὶ θεότητος ὑπονοίαις πρέπον.*

3) Orat. XXIX. 7. p. 527.

oder wider seinen Willen; ist er es mit seinem Willen, wann hat er denn zu wollen angefangen? Doch nicht ehe er war? denn vorher war ja nichts; oder ist er theils etwas Wollendes, theils etwas Gewolltes, mithin getheilt? Sollte also nicht auch er nach deiner Meinung ein Erzeugniß des Willens seyn? — Ist er es gegen seinen Willen, was hat ihn denn zum Seyn genöthigt? und wie kann er Gott seyn, wenn er gezwungen ist, und zwar zu nichts anderem, als gerade dazu, Gott zu seyn?"

Aus der Behauptung der Orthodoxen, Gott sey Vater nicht *κατὰ βούλησιν*, sondern *κατὰ φύσιν*, zogen nun die Eunomianer, indem sie noch einen anderen Satz der orthodoxen Lehre hinzunahmen, folgenden Schluß:[1]) „Wenn der Vater, insofern er das Ursächliche ist, größer ist als der Sohn, und wenn er das Ursächliche ist seiner Natur nach (*κατὰ φύσιν*), so ist er größer als der Sohn seiner Natur nach, folglich nicht mit ihm gleichen Wesens." Außer einigen Spitzfindigkeiten, welche Gregor hiergegen vorbringt, ist das Wesentliche folgendes: „Der Fehlschluß liegt meiner Meinung nach darin, daß sie etwas relativ gesagtes schlechthin nehmen, wie es überhaupt solche Kunstdenker in der Art haben. Wenn wir das größer allein der Natur des Ursächlichen zuschreiben, so beziehen sie es sogleich auf die Natur im allgemeinen, und führen ein der Natur nach Größeres ein. Wie wenn wir sagten: der Mensch (d. h. der oder jener) ist todt, und sie nähmen es nun schlechthin: der Mensch ist todt."[2])

d. „Aber das Ungezeugte und das Gezeugte, wendeten die Eunomianer ferner ein,[3]) können doch nicht gleich (*οὐ ταὐτόν*, nicht gleichen Wesens) seyn; wenn dieß richtig ist, so ist auch der Sohn dem Vater nicht gleich, und es ist kaum nöthig zu bemerken, daß diese Behauptung entweder den Sohn oder den Vater von der Gottheit ausschließt. Denn wenn das Ungezeugtseyn zum Wesen Gottes gehört, so wird das Gezeugtseyn nicht dazu gehören; wenn aber dieses, dann nicht jenes." Gregor giebt zu, daß Unerschaffenes und Erschaffenes allerdings nicht gleicher Natur seyn könnten; behauptet aber, daß Erzeugendes und Erzeugtes

---

1) Orat. XXIX. 15. p. 534.

2) . . . *ὥσπερ ἂν εἰ καὶ λεγόντων ἡμῶν, ὅτι ὁ δεῖνα νεκρὸς ἄνθρωπος, ἁπλῶς ἐπῆγον αὐτοὶ τὸν ἄνθρωπον.* Elias von Creta sagt: Perinde scilicet faciebant Eunomiani ac si dicerent, hic vel ille homo mortuus non respirat; ergo omnis homo non respirat. Vel Aethiops albus est dentibus; ergo totus albus est.

3) Orat. XXIX. 10. p. 530.

nothwendig gleicher Natur seyn müßten. „Denn das liegt ja in der Natur des Erzeugers und des Erzeugten, daß das Erzeugte dem Erzeugenden dem Wesen (der Natur) nach gleich sey. Oder auch so: Was verstehst du unter dem Ungezeugten und Gezeugten? Wenn eben das Ungezeugtseyn selbst und das Gezeugtseyn, dann sind sie freilich nicht dasselbe; wenn aber diejenigen (Subjecte), denen diese Eigenschaften zukommen, warum sollten sie nicht gleich seyn? Auch Unweisesehn und Weisesehn sind nicht dasselbe; aber sie finden sich an demselben Menschen; solche Eigenschaften unterscheiden nicht das Wesen, aber sie unterscheiden sich an demselben Wesen." Also: das Gezeugtseyn und Ungezeugtseyn begründen nicht einen Unterschied der Natur und des Wesens, sondern nur der Eigenschaften, vermöge deren Vater und Sohn verschiedene göttliche Personen sind; wohl aber würden das Unerschaffenseyn und Erschaffenseyn eine Verschiedenheit des Wesens bewirken, und das Erschaffenseyn, wenn es dem Sohn zugeschrieben werden müßte, würde denselben vom Gottseyn ausschließen; dieß ist jedoch nicht der Fall, denn er ist auf unerklärliche Art ewig gezeugt.[1])

e. Auch aus der älteren arianischen Behauptung, daß der Vater den Sohn aus nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) hervorgebracht habe, bildeten die Eunomianer auf ihre Weise einen doppelten Streitsatz gegen die orthodoxe Lehre. Sie sagten:[2]) „Gott hat den Sohn gezeugt, entweder da derselbe schon existirte, oder da er noch nicht existirte."[3]) Nahm man den ersten Fall an, so wurde dadurch der Begriff der Zeugung aufgehoben, da etwas schon Existirendes nicht noch erst gezeugt werden kann; nahm man den zweiten, so wurde man entweder auf den arianischen Satz, daß der Sohn aus dem Nichtseyenden hervorgebracht sey, oder doch auf eine Hervorbringung desselben in der Zeit hingeführt. Gregorius erwiedert: daß eine solche Bemerkung wohl auf den Menschen passe, der theils aus Seyendem, theils aus Nichtseyendem hervorgegangen sey, oder auf die ursprüngliche Materie, welche ganz aus dem Nichts geschaffen worden, keineswegs aber auf den Sohn Gottes, „denn da fällt das Erzeugtwerden mit dem Seyn zusammen, und zwar von Anfang an.[4]) Und was kann denn älter seyn, als das von Anbeginn, um da einen Zeitpunct anzunehmen, da der Sohn war oder nicht war? denn auf

1) Weiter ausgeführt Orat. XXIX. 12. p. 531.

2) Orat. XXIX. 9. p. 529.

3) . . . ὄντα οὖν γεγέννηκεν, ἢ οὐκ ὄντα.

4) . . . ἐνταῦθα σύνδρομον τῷ εἶναι τὸ γεγεννῆσθαι, καὶ ἀπ᾽ ἀρχῆς.

jeden Fall würde dadurch die Bestimmung von Anbeginn aufgehoben werden: oder du läufst gar auch mit dem Vater Gefahr, wenn wir nun fragten, ob er aus dem Seyenden oder Nichtseyenden hervorgegangen, daß er dir ein Doppelter werde, ein Vorherseyender und ein Seyender, oder daß ihm das nämliche begegnet, was dem Sohne, nämlich aus dem Nichts zu entspringen. Ich aber gebe keines von beiden zu, und sage, daß deine Frage ganz unstatthaft sey. Man könnte dagegen eben so gut fragen: Ist die Zeit in der Zeit oder nicht in der Zeit? wenn in der Zeit, in welcher denn? wenn nicht in der Zeit, was ist das für eine außerordentliche Weisheit, eine zeitlose Zeit einzuführen?" So fährt Gregor fort, seinen Gegner durch spitzfindige Fragen in die Enge zu treiben, um darzuthun, daß von einem solchen Dilemma beide Gegensätze falsch seyn können.

Schriftbeweise für und gegen die Gottheit Christi.

Die antitrinitarischen Partheien suchten sich vornemlich auch dadurch gegen die Trinitarier in Vortheil zu setzen, daß sie ihre Theorie als mit der Schrift übereinstimmender und die der Trinitarier als davon abweichend darstellten. Was Gregorius hierüber vorbringt, findet sich gegen das Ende der dritten theologischen Rede [1]) und im Verlauf der ganzen vierten. Das Wesentliche besteht in Folgendem:

„Wir (die Orthodoxen) haben aus großen und erhabenen Ausdrücken die Gottheit des Sohnes erkannt, nämlich aus folgenden: er wird Gott, der Logos, der von Anbeginn war, der mit dem Ursprung war, auch selbst der Ursprung (ἀρχή, das Princip) genannt. Sodann der eingeborne Sohn, Weg, Wahrheit, Leben, Licht, [2]) Weisheit, Kraft, [3]) ferner Gottes Abglanz, Abdruck, Bild, Siegel; [4]) sodann Herr, König, der Seyende, der Allmäch-

---

1) Orat. XXIX. 17. p. 535 seqq.

2) Joh. I. 1. Ps. 109. 3. Jesai. 41. 4. Joh. I. 18. XIV. 4. VII. 12.

3) 1 Cor. 1. 24.

4) . . . ἀπαύγασμα, χαρακτὴρ, εἰκὼν, σφραγίς. Hebr. 1. 3. Sapient. VII. 26. Joh. VI. 27.

tige.[1]) Dieß alles[2]) bezieht sich auf solche Eigenschaften des Sohnes, die nicht etwa später erst hinzugekommen sind; eben so wenig als der Sohn, haben auch der Geist und der Vater mit der Zeit erst etwas erhalten; denn das Vollkommene kann nicht durch Zusatz entstehen. Nun zeige mir (redet Gregor den Eunomianer an) auch deine Aussprüche; es sind die Ausdrücke: Mein Gott und euer Gott — der Vater ist größer denn ich — er hat geschaffen, gemacht, geheiligt. Man setze hinzu, daß der Sohn Diener (δοῦλος) und dem Vater gehorsam sey, daß ihm der Vater etwas gegeben, daß der Sohn gelernt und Aufträge erhalten habe, daß er gesandt sey, daß er nichts von sich selbst thun könne; ferner des Sohnes Nichtwissen, Unterwerfung, Gebet, Fragen, sein Zunehmen, seine Vollendung — und was noch niedriger ist, sein Wachen, Hungern, Weinen, seine Müdigkeit, seinen Kampf, seine Niedergeschlagenheit. Vielleicht wird man ihm auch seine Kreuzigung und seinen Tod vorwerfen; denn die Auferstehung und Himmelfahrt wird man wohl übergehen, weil sie eher etwas Günstiges für uns enthalten möchten."

Ohne sich hier nun sogleich ins Einzelne einzulassen, macht Gregor vorerst die allgemeine Bemerkung:[3]) Die erhabenen Aussprüche sind auf die Gottheit zu beziehen und auf die Natur, welche über Leiden und Körper erhaben ist; die niedrigeren Ausdrücke dagegen auf die zusammengesetzte, um unsertwillen erniedrigte, Fleisch und Mensch gewordene, nachher aber wieder erhöhte. Man soll unterscheiden, was sich auf die Natur bezieht und was auf die Heilshaushaltung.[4]) Eben so hebt Gregor im Allgemeinen hervor: wie den Ausdrücken, die sich auf die menschliche Natur in Christo beziehen, diejenigen das Gleichgewicht halten, welche von dem Göttlichen in ihm Zeugniß ablegen: „er ist zwar geboren worden, aber er war auch vorher schon geboren, von einem Weibe zwar, aber auch von einer Jungfrau; jenes ist menschlich, dieses göttlich; in der ersteren Beziehung ist er vaterlos, in der anderen mutterlos, aber das Ganze ist Sache der Gottheit; er ist zwar in die Krippe gelegt, aber auch von Engeln verherrlicht, vom Stern angedeutet, von den Magiern angebetet

1) Genes. XIX. 24.

2) Auf die angeführten Stellen beruft sich Gregorius. Jeder einigermaßen Kundige sieht, in welcher bunten Reihenfolge sie durch einander gehen und wie wenig beweisend sie zum Theil sind.

3) Orat. XXIX. § 18. p. 537.

4) . . . καὶ γινώσκῃς, τίς μὲν φύσεως λόγος, τίς δὲ λόγος οἰκονομίας.

worden; er ist zwar nach Aegypten vertrieben worden, aber er hat auch das ägyptische Wesen vertrieben.[1]) Er ward getauft als Mensch, aber unsere Sünden hat er aufgehoben als Gott; er ward versucht als Mensch, aber er siegte als Gott. Er ward hungrig, aber er hat viele Tausende gespeist, und ist selbst das lebendige Brod, das vom Himmel kommt. Er stirbt, aber er macht lebendig; er wird begraben, aber er steht wieder auf; er steigt in den Hades hinab, aber er führt die Seelen herauf und fährt gen Himmel und wird kommen, zu richten die Lebendigen und die Todten und solcherlei Reden zu prüfen."

Was sodann die einzelnen Stellen betrifft, welche die Gegner der Gottheit Christi für sich anzuführen pflegten, so erinnert Gregor dabei hauptsächlich folgendes:[2])

Eine Hauptstelle, die im Verlauf der arianischen Streitigkeiten vielfach gebraucht, und besonders von den Arianern zu Gunsten ihrer Theorie in Anspruch genommen wurde, war Proverb. VIII. 22. nach der Uebersetzung der LXX: *κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.* Beide Partheien kamen darin überein, daß unter der *σοφία*, welche hier redend eingeführt wird, der Logos oder Sohn Gottes zu verstehen sey, und daß man sich an die Worte der alexandrinischen Uebersetzung als vollkommen authentisch zu halten habe. Dieß vorausgesetzt, mußten nun die Orthodoxen allerdings verlegen seyn, wie aus der Stelle die Behauptung entfernt werden könnte, daß der Vater den Sohn geschaffen habe. Gregorius will dabei nicht zu der von einigen aufgestellten Meinung seine Zuflucht nehmen, daß den Sprüchen Salomos wegen der späteren Sündhaftigkeit ihres Urhebers keine verbindende Autorität zukomme (woran er allerdings sehr wohl thut), auch will er in der Stelle nicht eine Prosopopöie einer göttlichen Eigenschaft finden (obwohl er zugiebt, daß die Schrift oft auch leblose Dinge personificire) — sondern er bezieht das *ἔκτισέ με* auf die Erschaffung der menschlichen Natur Christi, und die Worte *εἰς ἔργα αὐτοῦ* auf den Zweck der irdischen Erscheinung Christi, nämlich um die Wahrheit zu offenbaren und Gericht zu halten. Die Worte des 25sten V.

---

1) . . . *ἐφυγαδεύθη μὲν εἰς Αἴγυπτον, ἀλλὰ ἐφυγάδευσε τὰ Αἰγυπτίων.* Diese wenigen Worte enthalten mehr Richtiges, als die früherhin beliebte, jetzt in ihrer Blöße dargestellte Hypothese, daß Jesus aus Aegypten sey es nun essäische oder priesterliche Weisheit mitgebracht oder empfangen und seiner Lehre einverleibt habe; nein — *ἐφυγάδευσε τὰ Αἰγυπτίων.*

2) Orat. XXX. p. 540—556.

dagegen *πρὸ πάντων βουνῶν γεννᾷ με* deutet Gregor, wie schon manche vor ihm, auf die ewige Geburt des göttlichen Logos.

Ueber die Stelle 1 Cor. XV. 28. *τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα* bemerkt Gregor: damit man nicht glaube, Christus müsse sich erst im Verfolg der Zeit Gott unterwerfen, als ob er vorher widerspenstig und feindselig gegen Gott gesinnt wäre, so sey die Stelle nicht sowohl auf Christus, als auf die Menschen, deren Haupt und Repräsentant Christus ist, zu beziehen. So wie er um unsertwillen der Fluch genannt wird, weil er den Fluch von uns genommen hat, so wird ihm auch unsere Widerspenstigkeit und Nichtunterwerfung zugeschrieben, als dem Haupt des ganzen Körpers. Wenn ihm aber alles unterworfen seyn wird — und dieß geschieht durch Erkenntniß und innere Umwandlung, dann hat er die Unterwerfung vollendet und führt mich zur Seligkeit ein. Die Unterwerfung Christi besteht also in der Erfüllung des väterlichen Willens, und es unterwirft sich ebensowohl der Sohn dem Vater, als der Vater dem Sohn. Eben so deutet Gregorius auch den Ausruf Christi: „mein Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen?" nicht zunächst auf Christum selbst, als ob derselbe vom Vater, oder von seiner eigenen Gottheit verlassen wäre, sondern wieder nur auf Christum als Repräsentanten der Menschheit. In ihm rief die verlassene Menschheit, für die er litt, zu Gott. [1])

Die Stellen, wo Christus den Vater größer oder seinen Gott nennt, bezieht Gregor auf die Menschheit Christi, bemerkt aber auch dabei, es könne einem, der der Sache tiefer auf den Grund gehe, vielleicht wenig damit gesagt scheinen, daß der Sohn als Mensch geringer sey, denn der Vater als Gott, [2]) und man möchte daher auch füglich die Ausdrücke auf das Göttliche in Christo beziehen, in dem jadoch das, was aus dem Ursprunglosen unmittelbar entsprungen sey, an der Herrlichkeit desselben Theil nehme. Gregor versteht also den Ausdruck insofern von dem Göttlichen in Christo, als auch dieses sein Daseyn vom Vater hat. Auch bei andern Stellen, wo es heißt, daß Christo etwas gegeben worden sey, z. B. das Leben, das Gericht, Ehre, Macht über alles Fleisch u. s. w., will Gregor nicht gerade durchaus an dessen Menschheit gedacht wissen, und glaubt, man könne es ohne Anstand auf ihn als Gott beziehen, wenn man nur dabei

1) . . *ἐν ἑαυτῷ τυποῖ τὸ ἡμέτερον.*

2) . . *τί γὰρ θαυμαστὸν, εἰ μείζων ἀνθρώπου θεός;*

nicht annehme, daß er es erst in der Folge bekommen, sondern von Anbeginn gehabt, daß er es nicht vermöge der Gnade, sondern vermöge seiner Natur erhalten habe.

Die Stelle Joh. V. 19. „der Sohn kann nichts von ihm selber thun, als was er sieht den Vater thun" versteht Gregor von der Einheit der göttlichen Macht und Würde im Vater und Sohne, vermöge deren es absolut unmöglich ist, daß der Sohn etwas thue, was der Vater nicht thut, denn alles, was der Vater hat, das hat auch der Sohn, und umgekehrt. Nichts ist besonders, alles ist ihnen gemein, selbst das Seyn. In demselben Sinne wird von Gregor auch Joh. VI. 38. erläutert. Wie Vater und Sohn eine Gottheit haben, so haben sie auch einen Willen.

Ueber die Stellen Joh. XVII. 3. „dich, der du allein wahrer Gott bist" und Luc. XVIII. 19. „Niemand ist gut, denn der alleinige Gott" — bemerkt Gregor, die zuerst angeführten Worte seyen nur im Gegensatz gegen die fälschlich sogenannten heidnischen Götter gesprochen; die andere Aeußerung Jesu aber habe die Absicht, dem Irrthum des versuchenden Schriftgelehrten zu begegnen, der Jesu, als einem Menschen, Güte zuschrieb.

Aus Veranlassung der Stelle Hebr. VII. 25. stellt Gregor den Satz auf, daß Christus die Menschen fortwährend als menschlicher Mittler bei Gott vertrete, und daß man ihn, insofern er Mensch sey, fortwährend, als mit dem Körper bekleidet, zu denken habe, den er um unseres Heiles willen angenommen, nur ohne körperliche Leidenschaft und daraus hervorgehende Sünde. Bei dem Flehen des Mittlers für uns dürfe man aber ja nicht an eine sclavische Unterwerfung desselben unter den Vater denken.

Die Stelle Marc. XIII. 32. „die Stunde weiß niemand, auch der Sohn nicht" — bezieht Gregor zuerst auf die Menschheit Christi; fühlt aber dann doch, daß diese Erklärungsweise unbefriedigend seyn könnte, und fügt noch folgende Auskunftsmittel hinzu. Man könne annehmen, daß die Erkenntniß der höchsten Dinge zur unterscheidenden Ehre des Vaters nur auf ihn, als die erste Grundursache, zurückgeführt würde. Oder man könne es auch so deuten, wie einer unserer Philologen,[1]) daß der Sohn den Tag oeer die Stunde nicht anders wisse, als der Vater;

1) Elias von Creta glaubt, daß der von Gregor als τῶν καθ' ἡμᾶς φιλολόγων τις bezeichnete Basilius sey. Es ist indeß die Frage, ob der Ausdruck φιλολόγος hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen, und nicht vielmehr Freund des Logos d. h. des göttlichen Logos oder der Gottheit Christi zu übersetzen sey? Das Letztere scheint mir wahrscheinlicher.

und daß also die Zeit in gewissem Sinn niemand bekannt sey, als der ersten Natur. Alle andere Stellen, wo vom Leiden, Weinen, Beten Christi u. dgl. die Rede ist, deutet Gregorius natürlich auf seine menschliche Natur.

Im Verfolg beschäftigt sich Gregor noch damit, die Namen, welche Christus im neuen Testamente trägt, und besonders diejenigen, die sich nach Gregors Ueberzeugung auf das Göttliche in ihm beziehen, zu erläutern. Nur weniges davon scheint bemerkenswerth. Er sagt: „Sohn wird er genannt, weil er dem Wesen nach eins mit dem Vater und aus demselben ist; Eingeborner nicht blos, weil er allein, der Einzige aus dem Einzigen, sondern auch auf eine ganz einzige Weise (erzeugt) ist; Logos, weil er sich so verhält zum Vater, wie das Wort zum Geist; Weisheit, als die Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge; Bild, weil er mit dem Vater gleiches Wesen und aus dem Vater, nicht der Vater aus ihm ist; die Wahrheit, weil er seinem Wesen nach Eines und nicht Vieles ist; denn das Wahre ist Eines, die Lüge aber ist vielfach getheilt."

Genug hiervon. Wir dürfen uns der Mühe überheben, alle einzelne Stellen, von denen Gregor Gebrauch macht, durchzugehen, da er in ihrer Erklärung und Anwendung nur zu oft von der Bahn einer echten, reinhistorischen Exegese abweicht.

---

3. Vom heiligen Geist. Bestreitung der Macedonier.

Der arianische Streit bezog sich, wie bekannt, zunächst auf das Verhältniß des Logos oder des Göttlichen in Christo zum Vater, und die durch diesen Streit veranlaßte nicänische Synode hatte auch nur darüber genauere Bestimmungen gegeben, ohne über das Verhältniß des heil. Geistes zum Vater und Sohn etwas festzusetzen. Die Worte des nicänischen Symbols: *καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα* — ließen noch die verschiedenartigsten Vorstellungen zu. Man war zwar schon seit den Zeiten der frühesten Apologeten gewohnt, von einer göttlichen Dreiheit zu sprechen, und den heil. Geist als das dritte nothwendige Glied in dieselbe einzuschließen, allein bei manchen älteren Kirchenlehrern bleibt es dabei zweifelhaft, ob sie dem heil. Geiste, wie dem Vater und Sohne, selbstständige Existenz oder Persönlichkeit zuschrieben, bei anderen ist es gewiß, daß sie ihn dem Vater und Sohn subordinirten, als ein Geschöpf darstellten, und ihm mithin absolute Gottheit

absprachen. Solche Vorstellungen, die in verschiedener Gestalt auch im Verlauf des 4ten Jahrhunderts auftraten, konnten nun mit einem vollkommen abgeschlossenen Dreieinheitssysteme nicht zusammen bestehen, welches nur dann seine Vollendung hatte, wenn die Persönlichkeit des heil. Geistes und seine Homousie oder absolute Göttlichkeit eben so bestimmt anerkannt war, als die des Sohnes. Diese Lücke im orthodoxen System auszufüllen, war das Bestreben ausgezeichneter Lehrer um die Mitte und gegen das Ende des 4ten Jahrhunderts, namentlich des Athanasius, Basilius und am meisten unseres Gregorius von Nazianz; und sie hatten dabei noch tüchtige Kämpfe zu bestehen, denn nicht allein die Arianer und Semiarianer waren Gegner entweder der Persönlichkeit oder der Homousie des heil. Geistes, sondern unter den Orthodoxen selbst herrschten darüber sehr verschiedene Vorstellungen.

Gregor giebt uns in der etwa ums Jahr 380 verfaßten 5ten theologischen Rede, welche die Lehre vom heil. Geiste behandelt, einen Ueberblick der verschiedenen Ansichten, die über diesen Punct herrschten. Nachdem er der Sadducäer als förmlicher Geistesläugner Erwähnung gethan, und heidnischer Weisen, welche tiefer in das Wesen göttlicher Dinge blickend (*Ἑλλήνων οἱ θεολογικώτεροι*) wenigstens einen alles durchdringenden Weltgeist (*νοῦν τοῦ παντός*) angenommen, fährt er fort: 1) „Von den Weisen unter uns aber halten einige den heiligen Geist für eine Wirkung, andere für ein Geschöpf, andere für Gott; andere wissen nicht, wofür sie sich entscheiden sollen, 2) aus Ehrfurcht, wie sie sagen, vor der heil. Schrift, weil sie nichts genaues darüber bestimme; und daher verehren sie weder den heil. Geist, noch schätzen sie ihn gering, indem sie in dieser Beziehung so eine Art Mittelweg oder vielmehr einen sehr schlimmen Weg einschlagen. Unter denen, welche ihn für Gott halten, sind einige nur in ihrem Inneren rechtgläubig, andere scheuen sich auch nicht mit den Lippen ihre fromme Gesinnung auszusprechen. Von anderen, die noch weiser seyn wollen, habe ich gehört, daß sie die Gottheit gleichsam messen, indem sie zwar, wie wir, bekennen, daß man Drei denken müsse, dabei aber dieselben so weit von einander trennen, daß sie den einen dem Wesen und der Macht nach unbeschränkt machen; den

---

1) Orat. XXXI. sive theologica V. 5. p. 559.

2) Dahin gehörte z. B. Eustathius von Sebaste, der, als Macedonius dem heil. Geiste das Gehören zur göttlichen Dreiheit abzusprechen begann, nach Socrat. h. e. II. 45. äußerte: *ἐγὼ οὔτε θεὸν ὀνομάζειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αἱροῦμαι, οὔτε κτίσμα καλεῖν τολμήσαιμι.*

andern zwar der Macht, aber nicht dem Wesen nach; und den dritten weder dem Wesen noch der Macht nach; indem sie in anderer Weise diejenigen nachahmen, welche den einen Weltschöpfer, den andern Mitschöpfer, den dritten Diener nennen."

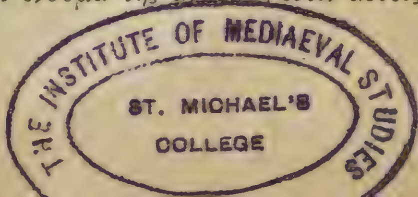
Auch erwartet Gregor noch den Einwurf, daß er, die Gottheit des heiligen Geistes behauptend, einen neuen, fremden und unschriftmäßigen Gott einführe,[1]) und bemerkt im Voraus, daß man hier nicht so streng am Buchstaben der Schrift hängen müsse, und daß diejenigen, welche sich bei dieser Lehre zu fest an den Buchstaben hielten, damit nur ihre unfromme Gesinnung bemänteln wollten.[2]) Ohne Zweifel konnte sich Gregorius dabei selbst nicht verhehlen, daß die Lehrsätze vom heil. Geist, zu denen er sich bekannte, nicht gerade so bestimmt und unzweideutig im neuen Testament ausgesprochen seyen, als er es wohl wünschte; und er nahm deßhalb zu der Behauptung seine Zuflucht, daß die Lehre von den verschiedenen Personen in der göttlichen Dreiheit erst stufenweise offenbar geworden sey:[3]) „das alte Testament verkündigte den Vater deutlich, den Sohn etwas dunkler; das neue offenbarte den Sohn, aber es deutete die Gottheit des Geistes nur an; jetzt aber ist der Geist unter uns, und giebt sich uns deutlicher zu erkennen, denn es war nicht rathsam, so lange die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt war, die des Sohnes zu verkündigen, und so lange die des Sohnes noch nicht angenommen war, die des Geistes, um mich etwas kühn auszudrücken, noch dazu aufzubürden." Gregor rechnet die Lehre vom heiligen Geist zu den Sätzen, welche Jesus seinen Schülern nicht klar mittheilte, weil sie dieselben noch nicht tragen konnten (Joh. XVI. 12.), und glaubt, der göttliche Erzieher des Menschengeschlechts habe in dieser Beziehung, damit die Augen nicht auf einmal durch zu volles Licht geblendet würden, seine Zöglinge erst allmählig von einer Klarheit zur andern geleitet. So wie er nun hierin eine göttliche Oekonomie annahm, so war er auch geneigt, bei dem Vortrag der Lehre vom heil. Geist eine menschliche zu gestatten, so daß sie nur mit Vorsicht vorgetragen und allmählig eingeführt werden sollte. Er konnte auch allerdings

---

1) Orat. XXXI. 1. p. 556. *τί δ' ἂν εἴποις, φασὶ, περὶ τοῦ Πνεύματος; πόθεν ἡμῖν εἰσάγεις ξένον θεὸν καὶ ἄγραφον;* u. §. 3. p. 557. *Οἱ μὲν οὖν, ὡς ξένον τινὰ θεὸν καὶ παρέγγραπτον εἰσαγόντων ἡμῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, δυσχεραίνοντες. . .*

2) Orat. XXXI. 3. p. 557. *Ὅτι ἔνδυμα τῆς ἀσεβείας ἐστὶν αὐτοῖς ἡ φιλία τοῦ γράμματος.*

3) Orat. XXXI. 26. p. 572.


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE

dabei zu vielen Widerspruch und Anstoß befürchten. In diesem Sinn sagt er: [1]) „Die, welche den heiligen Geist für Gott halten, sind göttliche Männer und von erleuchteter Erkenntniß; und die, welche ihn auch so nennen, wenn es vor wohlgesinnten Zuhörern geschieht, haben etwas Erhabenes; wenn vor niedriggesinnten, so besitzen sie nicht die rechte Lehrweisheit (εἰ δὲ ταπεινοῖς, οὐκ οἰκονομικοί) weil sie die Perle in den Schlamm werfen, das schwache Auge mit Sonnenlicht blenden, und denen, die Milch bedürfen, schon kräftige Speise geben, statt sie allmählig emporzuführen und von einem Lichte zum andern zu leiten." Nach demselben Grundsatze vertheidigt Gregor auch seinen Freund Basilius, der, obwohl in seinem Sinn die Gottheit des heiligen Geistes anerkennend, doch mit dem wirklichen Vortrag dieser Lehre, um nicht Anstoß zu geben, äußerst behutsam war, und deßhalb auch wohl von den hyperorthodoxen cappadocischen Bischöfen bitteren Tadel erfahren mußte. [2]) Nur sollte diese

1) Orat. XLI. 6. p. 736.

2) Basilius erkannte die Wesensgleichheit des heil. Geistes mit dem Vater und Sohn im vollen Sinn an, und bekannte sich auch sowohl privatim, als öffentlich, εἴ ποτε καιρὸς ἦν, zu dieser Ueberzeugung. Aber während der Regierung des Valens, da alle Augen auf ihn, als einen Hauptgegner des vom Hofe begünstigten Arianismus, gerichtet waren, hielt er es der Klugheit gemäß, um nicht Mehreres preisgeben zu müssen, zwar nicht die öffentliche Vertheidigung der Gottheit des heil. Geistes zu unterlassen, aber doch den heil. Geist nicht ausdrücklich Gott zu nennen, weil gerade darauf die ihm feindseligen Arianer lauerten, um einen Vorwand zu seiner Vertreibung zu haben (οἱ μὲν γὰρ ἐζήτουν λαβέσθαι γυμνῆς τῆς περὶ τοῦ πνεύματος φωνῆς, ὡς εἴη θεός κ. τ. λ. Greg. Orat. XLIII. 68 u. 69. p. 823 seqq.). Aber diese Lehrklugheit, oder, wie es Gregor gewöhnlich nennt, οἰκονομία, nahmen ihm hyperorthodoxe Geistliche in Cappadocien, die den Basilius beneideten und auf keinem so gefährlichen Posten standen, wie er, sehr übel, und davon erzählt uns Gregor (Epist. 26. al. 20. p. 788.) eine sehr characteristische Thatsache. Bei einem Gastmahl nämlich, dem mehrere sehr angesehene Männer, besonders Geistliche beiwohnten, kam, noch ehe man das Trinken begonnen hatte (οὔπω πότος ἦν), die Rede auf Basilius und Gregorius. Beide engverbundene Freunde, besonders der entfernte Basilius, wurden von den Anwesenden gelobt. Da erhob sich ein Geistlicher, der sonst im Ansehen großer Frömmigkeit stand, und rief mit einer auffallenden Heftigkeit: „Wie könnt ihr denn so lügen und schmeicheln? Alles andere mögt ihr meinetwegen an ihnen loben; aber die Hauptsache gebe ich nicht zu. Was die Rechtgläubigkeit betrifft, wird mit Unrecht Basilius gelobt, mit Unrecht auch Gregorius. Der eine ist ein Verräther an der Wahrheit durch das, was er sagt; der andere ein Mitverräther durch das, was er sagen läßt." Der Mann berief sich, da Gregor für eine solche Schmähung Zeugniß verlangte, darauf, daß er eben von der wegen des Märtyrers Eupsychius gehaltenen Zusammenkunft komme, und dort den großen Basilius habe theologisiren hören; da habe derselbe über den Vater und Sohn zwar sehr gut, ja unübertrefflich gesprochen; den heiligen Geist aber habe er aus der Gemeinschaft losgerissen, wie Flüsse den Sand am Ufer wegspülen und Steine aushöhlen. Basilius verdunkle

Lehrklugheit nach Gregors Ueberzeugung auch wieder nicht so weit gehen, daß man die Lehre ganz überginge, und deßhalb spricht er sie auch an manchen Stellen wieder um so entschiedener und kräftiger aus.[1]) Während der arianischen Herrschaft des Valens, da Basilius, auf einer ausgezeichneteren Stelle befindlich, manches der Klugheit opfern mußte, hatte es Gregor, dessen Stellung nicht so gefahrvoll war, übernommen, diese Lehre desto freimüthiger zu vertheidigen.[2])

Diejenigen Gegner, mit denen es Gregor in der Lehre vom h. Geist vornehmlich zu thun hatte, begriff man gewöhnlich unter dem gemeinsamen Namen der Pneumatomachen, obwohl sie unter sich wieder sehr verschieden waren. Nicht allein die reinen Arianer, die sich als Anhänger des Aëtius, Eunomius und Acacius unter dem Namen der Anomöer hielten, waren, wie es sich von selbst versteht, Widersacher der Homousie des heil. Geistes, sondern auch die Parthei der Semiarianer, obwohl sie sich sonst den Homousianern immer mehr annäherten und mit ihnen gemeinsame Sache gegen die strengen Arianer machten, wichen doch im Dogma vom heil. Geist fortdauernd von den Orthodoxen ab. In Beziehung darauf sagt Gregor:[3]) „Was wir an den Wegen und Flüssen bemerken, daß sie sich von einander trennen und dann wieder vereinigen, das ereignet sich auch hier, daß die, welche in einer Lehre verschieden sind, in der anderen wieder übereinstimmen, so daß man gar nicht klar erkennen kann, worin sie eins sind, und worin sie sich bekämpfen."

---

die reine Lehre, bekenne die Wahrheit nicht offen, handle mehr mit politischer als wahrhaft frommer Gesinnung, und verdecke seine Zweideutigkeit durch die Kunst der Rede. Darauf nun erwiederte Gregorius: daß ein Mann, der auf einem so bedeutenden Posten stehe, wie Basilius (er scheint schon Bischof von Cäsarea gewesen zu seyn, als der Brief geschrieben wurde), und von allen Seiten belauert werde, um ihm irgendwo beizukommen und ihn zu verdrängen, wohl etwas klug und schonend in Verkündigung der Wahrheit verfahren (*βέλτιον οἰκονομηθῆναι τὴν ἀλήθειαν*) und dem Nebel des Zeitgeistes nachgeben könne, um nicht durch offene Verkündigung der guten Sache mehr zu schaden. Aber eine solche Lehrweisheit wollten die Anwesenden nicht billigen, sondern verwarfen sie als Feigheit. — Gregorius berichtet den ganzen Vorfall dem Basilius, und fordert ihn auf, sich über jene Lehre zu erklären, damit er künftig seine Feinde noch kräftiger widerlegen könne.

1) Orat. XII. 6. p. 251., so wie in der ganzen 31sten Rede und in mehreren Gedichten.

2) Orat. XLIII. 69. p. 824. *Ὅτι τοῦ καιροῦ στενοχωροῦντος ἡμᾶς, ἑαυτῷ μὲν τὴν οἰκονομίαν ἐπέτρεψεν* (sc. Basilius), *ἡμῖν δὲ τὴν παῤῥησίαν, οὓς οὐδεὶς ἔμελλε κρίνειν, οὐδὲ ἀποβάλλειν τῆς πατρίδος, ἀφανείᾳ τετιμημένους.*

3) Orat. XXX. 1. p. 556.

Unter den Semiarianern, welche sich der Lehre von der Homousie des heil. Geistes entgegensetzten, zeichnete sich besonders Macedonius aus, der im Jahr 341 von der eusebianisch-arianischen Parthei zum Bischof von Constantinopel erwählt wurde, und unter mannichfaltigen Kämpfen bis zum Jahr 360 sich erhielt, wo er dann von den reinen Arianern oder Anomöern verdrängt wurde und vermuthlich bald darauf starb. Als das Eigenthümliche in der dogmatischen Ueberzeugung des Macedonius wird uns folgendes angegeben: „Er behauptete, daß der Sohn Gott und in jeder Beziehung, auch dem Wesen nach, dem Vater ähnlich sey; den heil. Geist aber schloß er von dieser Würde aus, und nannte ihn einen Gehülfen, Diener und ähnliches, was man etwa mit Recht von den Engeln aussagen könnte." So Sozomenus; [1]) wozu Theodoret [2]) noch hinzufügt, daß er den heil. Geist ein Geschöpf genannt habe. Macedonius war besonders in der späteren Zeit seines Lebens für die Verbreitung des Lehrbegriffs von der Wesensähnlichkeit sehr thätig gewesen, und hatte dadurch eine Parthei gesammelt, die seinen Namen trug [3],) und theils Semiarianer begriff, theils solche, die man bisher als Pneumatomachen bezeichnet hatte, Gegner der Homousie und Persönlichkeit des heil. Geistes. Späterhin und besonders im Abendlande pflegte man jedoch vorzugsweise diese letzteren, die Widersacher der Gottheit des heil. Geistes, Macedonianer zu nennen. Da Macedonius beinahe 20 Jahre lang Bischof von Constantinopel war, so ist es natürlich, daß sich seine Meinungen besonders in und um Constantinopel, in Thracien, Bithynien, den Gegenden des Hellesponts und den benachbarten Provinzen ausbreiteten; sie fanden hier vor der Regierung des Theodosius zahlreiche Anhänger, welche sowohl durch einen glänzenden, zur Ueberredung geschickten Vortrag, als auch durch eine strenge mönchsheilige Lebensart und ernsten Anstand im Betragen auf das Volk großen Eindruck machten. Durch solche Eigenschaften that sich unter ihnen namentlich ein gewisser Ma=

---

1) Sozom. IV. 27. *Εἰςηγεῖτο δὲ τὸν υἱὸν θεὸν εἶναι, κατὰ πάντα τε καὶ κατ᾽ οὐσίαν ὅμοιον τῷ πατρί· τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα ἄμοιρον τῶν αὐτῶν πρεσβείων ἀπεφαίνετο, διάκονον καὶ ὑπηρέτην καλῶν. κ. τ. λ.*

2) Theodoret. II. 6. . . *κτιστὸν τὸ πνεῦμα προφανῶς ὀνομάζων.* Vielleicht ist aber auch dieses eine Folgerung Theodorets aus Behauptungen des Macedonius, welche dieser selbst nicht gemacht hatte und nicht zugegeben haben würde.

3) Socrat. II. 45. . . *συνέῤῥεον οὖν πρὸς αὐτὸν πολλοὶ τῶν γνωρίμων αὐτῷ, οἱ νῦν Μακεδονιανοὶ χρηματίζουσιν ἐξ αὐτοῦ.*

rathonius hervor, der aus Liebe zum ascetischen Leben ein sehr angesehenes und einträgliches Staatsamt aufgab, bei Constantinopel ein Kloster gründete, auch eine Zeit lang Bischof von Nicomedien war, und sich solche Verdienste um die Verstärkung der Parthei erwarb, daß sie nach ihm auch wohl die marathonianische genannt wird. Obwohl zahlreich, hatten nach der Absetzung des Macedonius seine Anhänger in Constantinopel doch keinen Bischof und keine Kirchen; sie waren während der Regierung des Valens aus dem kirchlichen Besitze verdrängt; nach dem Regierungsantritt des Theodosius aber wurden sie, wie oben schon erzählt ist, vollends unterdrückt und auf der ökumenischen Synode 381 förmlich verdammt. Indeß erhielten sich, trotz der Verfolgung von Seiten der Katholischen, noch manche Gemeinschaften der Macedonianer besonders in Phrygien und am Hellespont bis ins 5te Jahrhundert. Nestorius zeichnete sich noch durch Bekämpfung derselben aus; von da an verschwinden sie aber aus der Geschichte.

Gregor äußerst sich gegen die Pneumatomachen oder Macedonianer ungleich milder, als gegen die streng arianischen Partheien, zuerst weil sie sich wenigstens in der Lehre vom Sohne den Orthodoxen annäherten, ja sogar zum Theil mit ihnen vollkommen übereinstimmten,[1]) und sodann vorzüglich weil sie sich durch ein ascetisch-frommes Leben für Gregorius als solche darstellten, die wenigstens in ihrem Herzen die Wirkungen des Geistes, dessen Gottheit sie nicht bekennen wollten, erführen. In diesem Sinn spricht Gregor zu seinen Gegnern:[2]) „Wir gehen nicht darauf aus, zu siegen, sondern Brüder mit uns zu vereinigen, von denen getrennt zu seyn uns quält; dieß sage ich euch, bei denen wir doch auch Leben finden, und die wenigstens in Beziehung auf den Sohn eine gesunde Ueberzeugung haben, deren Wandel wir bewundern, ohne in jeder Rücksicht die Lehre zu billigen."

Seine positive Darstellung des Dogmas vom heiligen Geist beginnt Gregor[3]) damit, daß er die Stelle Joh. I. 9. *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* — auf die drei Hypostasen der Gottheit, den Vater, Sohn und heil. Geist anwendet, und sagt: „Es war Licht, und Licht, und Licht, aber ein Licht, nämlich ein Gott. Was auch dem David vorschwebte, wenn er sagte: In deinem Lichte sehen

---

1) Epiphan. Haeres. 74. 1.

2) Orat. XLI. 8. p. 737.

3) Orat. XXXI. 3. p. 557.

wir das Licht. Denn jetzt schauen und verkündigen wir es auch, indem wir aus dem Lichte dem Vater das Licht den Sohn in dem Lichte dem heiligen Geist erkennen" — das kürzeste und einfachste Bekenntniß der Dreieinheit.

Nun geht er zuerst darauf über, eine göttliche Eigenschaft des heil. Geistes, nämlich seine Ewigkeit zu beweisen: „War eine Zeit, da der Vater nicht war, so war auch eine, da der Sohn nicht war; war aber eine, da der Sohn nicht war, so war auch eine, da der heil. Geist nicht war. War aber eines von Anbeginn, so waren es auch die Drei. Denn was nützte eine unvollkommene Gottheit, oder vielmehr, was gäbe es für eine Gottheit, wenn sie nicht vollkommen wäre? Wie sollte sie aber vollkommen seyn, wenn ihr dazu etwas Wesentliches, die Heiligkeit, mangelte? wie sollte sie aber diese haben, wenn sie nicht den heil. Geist hätte?" — So gewiß also Gott ewig vollkommen ist, eben so gewiß muß auch der heil. Geist ewig seyn.[1])

Allein hiermit war noch nicht viel gewonnen, denn der heil. Geist konnte auch ewig seyn, als eine bloße Eigenschaft und Wirkungsweise Gottes; und die Hauptsache, wenn das orthodoxe Dogma in seiner Vollständigkeit festgehalten werden sollte, lag darin, die selbstständige Existenz des heil. Geistes von Ewigkeit darzuthun. Dafür versucht Gregor folgenden Beweis:[2]) „Man muß auf jeden Fall annehmen, daß der heil. Geist entweder zu den Dingen gehört, die selbstständiges Daseyn haben, oder zu denen, die nur an anderen erkennbar sind. Das erstere heißt bei Kundigen Wesen, das andere Eigenschaft (*οὐσία, συμβεβηκός*, Substanz, Accidens). Wäre er eine Eigenschaft, so müßte er eine Wirkung Gottes seyn. Und wenn er eine Wirkung Gottes wäre, so müßte er offenbar bewirkt werden, und nicht selbst wirken, und zugleich mit der Wirkung aufhören. Wie ist es denn nun doch möglich, daß er (wie die heil. Schrift sagt) wirkt, spricht, absondert, daß er betrübt werde? u. s. w. Ist er aber ein Wesen und nicht eine Eigenschaft, so ist er nothwendig ein Geschöpf, oder Gott; denn ein drittes giebt es nicht, und aus beiden kann er nicht zusammengesetzt seyn. Wäre er aber ein Geschöpf, wie sollten wir an ihn glauben, oder in ihm vollendet werden? Denn es ist gar nicht einerlei, an etwas und von etwas glauben; die erste Art des Glaubens hat nur Gott zum Gegenstand, die

1) Orat. XXXI. 4. p. 558. Dasselbe ist auch ausgeführt Orat. XLI. 9. p. 738.

2) Orat. XXXI. 6. p. 559.

zweite alles andere. Wenn er nun Gott ist, so ist er weder Geschöpf, noch Hervorgebrachtes, noch Mitknecht (*οὐ κτίσμα, οὐδὲ ποίημα, οὐδὲ σύνδουλον*) und es kommt ihm überhaupt keine von den niedrigen Benennungen zu."

So hat Gregor seine beiden Hauptsätze, der heil. Geist hat selbstständige Existenz und er ist Gott, aufgestellt; aber nun kam es darauf an, diese Sätze gegen die vielfachen Einwürfe der Pneumatomachen zu vertheidigen. Er läßt sich also zuerst die Einwendung machen: 1) „Der heil. Geist ist entweder ungezeugt, oder gezeugt; ist er ungezeugt, so haben wir zwei ursprunglose Wesen (*δύο τὰ ἄναρχα*, nämlich Vater und Geist); ist er aber gezeugt, so muß er es entweder vom Vater oder vom Sohne seyn; ist er es vom Vater, so giebt es zwei Söhne Gottes und Brüder, oder du erdichtest mir vielleicht gar Zwillinge, oder einen älteren und einen jüngeren, da du doch so am Körperlichen hängst; ist er es aber vom Sohne, so haben wir ja offenbar, sagst du, auch einen Gott den Enkel (*πέφηνέ, φησι, καὶ υἱωνὸς ἡμῖν θεός*)." Es wäre nicht nöthig gewesen, daß Gregor gegen solche Ungereimtheiten, wobei man durch ganz äußerliche und fleischliche Auffassung die orthodoxe Lehre nur lächerlich zu machen suchte, etwas Ernstliches bemerkt hätte. Er thut es indeß doch, und erinnert zuerst daran, daß, obwohl wir das aus Gott und mit ihm gleichen Wesens seyn nicht anders bezeichnen könnten, als durch den Ausdruck Sohn, wir deßhalb nicht befugt seyen, bei diesem Verhältniß an etwas Menschliches oder Körperliches zu denken, sodann aber besonders: „Wir geben die erste Eintheilung zwischen Ungezeugtem und Gezeugtem, als ob es kein drittes mehr gäbe, gar nicht zu; denn wo willst du das, was die heil. Schrift das Ausgehende (*τὸ ἐκπορευτὸν*) nennt, hinsetzen? welches doch offenbar zwischen deiner Eintheilung in der Mitte liegt, und von einem größeren Theologen, als du bist, nämlich von unserem Erlöser selbst, eingeführt ist; du müßtest denn jene Stelle: „der heil. Geist, der vom Vater ausgeht," Joh. XV. 26. — aus deinen Evangelien ausgestrichen haben. 2) Der heil. Geist nun, insofern er vom Vater ausgeht,

---

1) Orat. XXXI. 7. p. 560.

2) Die Worte, die im Original noch einen merkwürdigen Beisatz haben, heißen: *εἰ μὴ τὴν φωνὴν ἐκείνην τῶν σῶν ἐξεῖλες εὐαγγελίων, διὰ τὴν τρίτην σου διαθήκην, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. κ. τ. λ.* Bei den Worten *τρίτη διαθήκη* könnte man zuerst an eine Schrift denken, welche die Pneumatomachen vorzüglich hoch schätzten, welche für sie neben dem alten und neuen Testament gleichsam eine neue, dritte Offenbarung enthielt. Allein was wäre dieß für eine Schrift? Macedonius hat, so viel wir wissen

ist kein Geschöpf; insofern er nicht gezeugt ist, nicht Sohn; und insofern er zwischen ungezeugt und gezeugt in der Mitte steht, Gott." Zugleich aber fügt Gregor hinzu, daß dieses Ausgehen des heil. Geistes ebensowohl etwas Unerklärbares sey, als das Erzeugtwerden des Sohnes.[1])

Ein anderer Einwurf der Pneumatomachen war:[2]) „Was mangelt denn dem Geist, um Sohn zu seyn? denn wenn ihm nicht etwas mangelte, so wäre er Sohn." Hierauf Gregor: „Wir sagen nicht, daß ihm etwas fehle, denn Gott fehlt nichts, sondern die Verschiedenheit der Offenbarungsart und des wechselseitigen Verhältnisses erzeugt auch eine verschiedene Benennung. Dem Sohn mangelt nichts, um Vater zu seyn, denn das Sohnseyn ist kein Mangel, aber er ist deßhalb doch nicht Vater."

Schriftbeweise. Die Frage der Gegner: „aber wer von den Alten oder Neueren hat denn den heil. Geist angebetet? und wo steht es geschrieben, daß man ihn anbeten oder zu ihm beten müsse?" beantwortet Gregor auf eine unbefriedigende Weise, indem er die Ausdrücke *προςκυνεῖν, προςεύχεσθαι τῷ πνεύματι* oder *ἐν πνεύματι* Joh. IV. 24. Rom. VIII. 26. 1 Cor. XIV. 15. sehr gezwungen dahin deutet, daß sie nicht das Beten im Geiste oder durch den Geist, sondern zu dem Geiste bezeichnen sollten.[3]) Treffender weißt er die Einwendung der Gegner, die aus Joh. I. 3. entnommen war: daß, wenn alle

---

(Fabric. biblioth. gr. vol. IX. p. 247. Harl.), nichts geschrieben; sollte es eine Schrift des Marathonius oder Eunomius seyn? — Wahrscheinlicher bezeichnet der Ausdruck *τρίτη διαθήκη* gar keine Schrift, sondern nur im Allgemeinen Lehrmeinungen, welche dieser Parthei so wichtig waren, daß sie Gregor ihr drittes Testament, ihre dritte Offenbarung neben der alt- und neutestamentlichen nennen zu dürfen glaubte. So gebraucht Gregor den Ausdruck auch anderswo sprichwörtlich Epist. 1. ad Cledon. in fin. t. 1. p. 745. Lips. — Was übrigens den Vorwurf der Schriftverfälschung betrifft, so machten sich denselben die Partheien in den arianischen Streitigkeiten wechselseitig, und nicht immer ganz mit Unrecht. S. Ambros. de spirit. s. lib. III. cap. 6.

1) Eben so wie bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn, dringt Gregor auch bei der Erläuterung des Verhältnisses des heil. Geistes zu den beiden anderen Hypostasen immer darauf, daß davon alle Vorstellungen einer Analogie mit irdischen und geschaffenen Dingen zu entfernen seyen (Orat. XXXI. 10. p. 562.), und daß kein Bild und kein Ausdruck hinreiche, um dieses unbegreifliche Verhältniß ganz zu bezeichnen. Orat. XXXI. 11. p. 563. — — *οὐδὲ γὰρ οἷόν τε τῶν εἰκαζομένων οὐδὲν πρὸς πᾶσαν ἐξικνεῖσθαι καθαρῶς τὴν ἀλήθειαν.*

2) Orat. XXXI. 9. p. 561.

3) *τὸ οὖν προςκυνεῖν τῷ πνεύματι, ἢ προςεύχεσθαι, οὐδὲν ἄλλο εἶναί μοι φαίνεται, ἢ αὐτὸ ἑαυτῷ τὴν εὐχὴν προςάγειν καὶ τὴν προςκύνησιν.*

Dinge durch den Logos gemacht seyen, auch der heil. Geist von ihm geschaffen seyn müßte, zurück, indem er bemerkt, die Gegner müßten erst beweisen, daß der heil. Geist zu den gemachten oder geschaffenen Dingen gehöre, denn der Evangelist rede nicht schlechthin von Allem, sondern nur von Allem, was gemacht sey. In Beziehung auf die Stelle Rom. XI. 36., wo die Pneumatomachen aus dem Gebrauche der verschiedenen Pronomina ἐξ οὗ, δι᾽ οὗ und ἐν ᾧ, welche sie auf Vater, Sohn und Geist bezogen, auf eine Ungleichheit dieser drei unter sich schlossen, macht Gregor darauf aufmerksam, daß dieß keineswegs eine constante Ausdrucksweise der heil. Schrift wäre — ohne die Gegner (womit er sie offenbar am besten geschlagen hätte) daran zu erinnern, daß sie gar nicht berechtigt wären, dieß auf den Vater, Sohn und heil. Geist zu beziehen, indem es ja augenscheinlich auf die Gottheit im Allgemeinen geht.

Dieß führt nun den Gregor noch bestimmter auf die Schriftbeweise für die Gottheit des heil. Geistes; aber dabei befindet er sich augenscheinlich in einiger Verlegenheit, und läßt daher mehrere Bemerkungen vorangehen, damit der Mangel ganz klarer und unzweideutiger Aussprüche nicht zu fühlbar und anstößig werde. Er erinnert, daß sich die Schrift nicht immer eigentlich und buchstäblich ausdrücke, daß man manches als Lehrwahrheit annehmen müsse, was so wörtlich in der heil. Schrift nicht ausgesprochen sey (wie z. B. auch die Unsterblichkeit dem Worte nach nicht gelehrt sey) — er bemerkt, was schon erwähnt ist, daß man eine fortgehende Offenbarung göttlicher Wahrheiten unter den Menschen annehmen müsse, und daß die Lehre von der Gottheit des heil. Geistes zu den Sätzen gehöre, von welchen Christus seinen Jüngern gesagt habe, daß sie dieselben noch nicht tragen könnten, und macht dann auf folgendes in der heil. Schrift aufmerksam:[1]) „Man erwäge nur: Christus wird geboren, der Geist geht voran; er wird getauft, der Geist giebt Zeugniß; er wird versucht, der Geist führt ihn hin; er thut Wunder, der Geist begleitet es; er fährt auf, der Geist folgt.[2]) Was ist so groß und göttlich, das er nicht könnte? Welcher Name, den Gott trägt, käme ihm nicht zu, außer dem Ungezeugt- und Gezeugtseyn? denn die persönlichen Eigenschaften müssen dem Vater und Sohne bleiben, damit keine Vermischung in der Gottheit entstehe. Ich selbst staune, wenn ich den Reichthum der Benennungen bemerke,

---

1) Orat. XXXI. 29. p. 574.

2) Luc. I. 35. II. 7. III. 21. IV. 1. 18. Act. I. 9. II. 4.

denen zu widerstreiten die Gegner des Geistes sich nicht entblöden. Er wird der Geist Gottes genannt, der Geist Christi, der Sinn Christi, der Geist des Herrn, selbst der Herr, der Geist der Kindschaft, der Wahrheit, der Freiheit;[1]) er erkennt alles, lehrt, bläst wo und wie viel er will, leitet, spricht, offenbart, erleuchtet, belebt; vielmehr er ist selbst Licht und Leben, macht zu Tempeln, zu Göttern, vollendet[2]) — bewirkt alles, was Gott bewirkt, theilt Gaben aus, macht Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer . . . . er ist allkräftig (παντοδύναμον), alldurchschauend, alle Geister erforschend[3]) u. s. w. Wenn aber auch, fährt er fort, von dem Geiste etwas Niedrigeres ausgesagt wird, z. B. daß er gegeben, gesandt, ausgetheilt werde, oder dergleichen, so muß man dieß immer in Beziehung auf die erste Ursache nehmen, damit immer darauf hingedeutet werde, woher er sey, und damit nicht drei getheilte Grundursachen auf eine polytheistische Weise angenommen werden."[4])

Auffallend ist es, daß Gregor, während er so manches auf den ersten Blick Unhaltbare aus der Schrift anführt, diejenigen Stellen nicht gebraucht, welche seiner Theorie offenbar am günstigsten waren, nämlich die Gruß- und Segensformeln, ganz besonders aber die Taufformel, auf welche sich doch sonst die orthodoxen Lehrer jener Zeit vorzugsweise zu stützen pflegten.[5])

Die Wirkungen des heil. Geistes erstrecken sich nach Gregors Ueberzeugung auf alle Geistwesen außer Gott, zuerst auf die Engel und himmlischen Mächte, die der Gottheit am nächsten stehen, dann auf die Patriarchen und Propheten, um sie zur Erkenntniß Gottes und der Zukunft zu erleuchten, sodann auf

---

1) 1 Cor. II. 11 seqq. Rom. VIII. 9 seqq.

2) Orat. XXXIV. 12. p. 625. sagt Gregorius, nachdem er sich vorher Verzeihung für seine kühne Aeußerung erbeten: „Ich bin ein Bild Gottes, ein Theilnehmer der himmlischen Herrlichkeit, wenn ich auch hier unten lebe; ich kann mich deßhalb nicht überzeugen, daß ich durch etwas mein Heil erlange, was mir an Würde gleich wäre; wenn also der heil. Geist nicht Gott ist, so mag er zuerst zum Gott erhoben werden, damit er dann auch mich zur Gottheit erhebe (εἰ μὴ θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, θεωτήτω πρῶτον, καὶ οὕτω θεούτω με τὸν ὁμότιμον)."

3) 1 Cor. II. 10., eine Stelle, die besonders häufig von den Orthodoxen gebraucht wurde.

4) Aehnlich werden die Eigenschaften des heil. Geistes zusammengestellt Orat. XLI. 9. p. 738.

5) Die Stelle 1 Joh. V. 7. „Drei sind, die da zeugen im Himmel" konnte Gregor aus dem bekannten Grunde nicht gebrauchen, weil sie noch nicht existirte. Indeß verdient bemerkt zu werden, daß er die ächten Worte: ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ αἷμα — ausdrücklich anführt. Orat. XXXI. 19. p. 568.

die Schüler Christi . . . „Denn Christum selbst übergebe ich, dem der heil. Geist beiwohnte, nicht als in ihm wirkend, sondern als ihn, den gleicher Würde theilhaften, begleitend . . . Auf die Schüler Christi aber wirkte der Geist auf dreifache Weise und, jenachdem sie fähig waren, ihn zu fassen, in drei Zeitabschnitten, zuerst ehe Christus durch das Leiden verherrlicht war, hierauf nach seiner Verherrlichung durch die Auferstehung, dann nach seiner Wiederaufnahme in den Himmel; zuerst schwächer, dann nachdrücklicher, endlich aber vollkommener, da er nicht mehr blos seiner Wirkung nach, wie früher, sondern, wie man wohl sagen könnte, seinem Wesen nach gegenwärtig ist.“ [1]

---

1) Orat. XLI. 11. p. 739 sq.

Zweiter Abschnitt.

Christologie.

Lehre vom Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo und Bekämpfung der Apollinaristen.

Bei der bisher entwickelten Trinitätslehre war es eine der Hauptfragen gewesen, wie sich das Göttliche in Christo zu Gott im engeren Sinn, oder wie sich der Sohn zum Vater verhalte. War man hierüber zu gewissen Bestimmungen gelangt, so konnte die Untersuchung auch darauf hingelenkt werden, in welchem Verhältniß das Göttliche und Menschliche in der Person Christi selbst stehe. Zwar war dieser Punct noch nicht eigentlicher Streitgegenstand geworden, aber er war doch während der arianischen Bewegungen so häufig zur Sprache gekommen, daß auch Gregorius hinreichende Veranlassung fand, ihn ausführlicher zu erörtern. Es war ihm dabei — und dadurch wurde Gregor auch in dieser Beziehung ein Hauptbegründer der kirchlichen Rechtgläubigkeit — vorzüglich oder eigentlich ganz allein darum zu thun, Christum darzustellen einerseits als ein göttliches Wesen im vollen und strengen Sinne des Wortes, andererseits als ein menschliches Wesen, nach dem ganzen Umfange der menschlichen Natur, die Sünde ausgenommen (welche auch ursprünglich nicht zur menschlichen Natur gehörte) — beide jedoch auf eine einzige, unerklärbare Weise unzertrennlich in Eines verbunden; und zwar so, daß durch diese Verbindung das wesentlich Göttliche in Christo auf keine Weise beeinträchtigt, beschränkt oder gemindert (wodurch es ja sogleich aufhören würde im vollen Sinne göttlich zu seyn), noch das Menschliche in irgend einer Beziehung aufgehoben, je=

doch durch die Vereinigung mit dem Göttlichen auf eine ganz eigenthümliche Weise vergöttlicht wird. Wir lassen den Gregorius selbst sprechen: „Der Sohn Gottes übernimmt es, ein Menschensohn zu werden und sich nennen zu lassen; nicht so, daß er das, was er war, umgewandelt hätte, denn das ist unwandelbar, sondern so, daß er das, was er nicht war, noch dazu annahm, denn er ist voll Menschenliebe; und so trat der Unbeschränkte (und darum Unbegreifliche) in die Beschränkung ein (und wurde dadurch begreiflich),[1] indem er durch Vermittelung des Fleisches, wie durch einen Vorhang (ὡς διὰ παραπετάσματος), mit uns umging; denn seine reine Gottheit zu ertragen, dessen ist die dem Werden und Vergehen unterworfene Natur nicht fähig. Dadurch wird das sonst unvermischbare vermischt — nicht blos die Gottheit mit dem Geborenwerden, der Geist[2] mit dem Fleische, das Ewige mit dem Zeitlichen, das Unbegrenzte mit der Grenze, sondern auch das Gebären mit der Jungfrauschaft, die Niedrigkeit mit dem über alle Würde erhabenen, das Leidensunfähige[3] mit dem Leiden, das Unsterbliche mit dem Vergänglichen."[4]

Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo spricht Gregorius besonders in folgender Stelle aus: „Was er war, dessen hat er sich entäußert, und was er nicht war, das hat er angenommen; nicht so, daß er nun Zwei geworden wäre, sondern daß er aus Zweien Eines zu werden sich gefallen ließ. Gott ist beides, das Annehmende und das Angenommene; zwei Naturen in Eines zusammengehend, nicht zwei Söhne; man mis-

---

1) Die Worte heißen: ἵνα χωρηθῇ ὁ ἀχώρητος. Es liegt darin, wie besonders aus dem folgenden hervorgeht, der doppelte Sinn, daß die unendliche Gottheit in Christo in die Beschränkung eines endlichen Menschenlebens eintrat, und eben dadurch, da sie sonst als ein unendliches Wesen für den endlichen Menschengeist nicht vollkommen erkennbar war, in dieser Beschränkung für ihn erkennbar, oder wenigstens in einem Grade erkennbar wurde, wie sie es vor dieser eigenthümlichen Offenbarung in Christo nicht war.

2) In dieser, wie in mehreren ähnlichen Stellen, bezeichnet πνεῦμα und νοῦς offenbar das Göttliche, das Geistige im höchsten und reinsten Sinne genommen, in welchem es über das σάρξ und überhaupt alles Materielle erhaben ist und in welchem es Joh. IV. 24. heißt: πνεῦμα ὁ θεός.

3) καὶ πάθει τὸ ἄπαθος (ἀπαθές) — doppelsinnig, entweder das über alles Leiden erhabene Göttliche wird, mit dem Menschen Jesus vereinigt, dem Leiden unterworfen (Orat. XXI. 24. p. 401. τοῖς μεγάλοις τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν πάθεσι), oder das allen Affecten und Leidenschaften unzugängliche göttliche Wesen verbindet sich mit einem Menschen, der seiner Natur nach von solchen Gemüthsbewegungen nicht frei seyn kann.

4) Orat. XXXIX. 13. p. 685.

kenne die Vereinigung [1]) nicht." Wenn in dieser Stelle gesagt wird „Gott ist beides, das Annehmende und das Angenommene (θεὸς γὰρ ἀμφότερα, τό τε προςλαβὸν, καὶ τὸ προςληφθέν)" so soll damit natürlich nicht behauptet werden, daß auch das Menschliche in Christo im strengen Sinn göttlich sey, sondern der Redner will mit dem kurzen und allerdings leicht zu misdeutenden Ausdrucke nur darauf hinweisen, daß in dieser Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo das Erstere vorherrscht und zwar so, daß dadurch auch das Menschliche vergöttlicht, oder, wie es die deutsche Theologie mit einem Worte, das dem griechischen θεοῦσθαι am meisten entspricht, auszudrücken pflegt, vergottet wurde. Hierüber erklärt sich Gregorius deutlicher an einem andern Ort: [2]) „Der Logos Gottes, der ewige, unsichtbare, unbegreifliche, unkörperliche, das Grundwesen aus dem Grundwesen (ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή), das Licht aus dem Lichte, die Quelle des Lebens und der Unsterblichkeit, der Abdruck der urbildlichen Schönheit, das feste Siegel, das unwandelbare Bild, die Begrenzung und das Wort des Vaters, Er läßt sich herab zu seinem eigenen Bilde (dem nach ihm als dem Urbilde geschaffenen Menschen), nimmt das Fleisch an um des Fleisches willen, vereinigt sich mit einer vernünftigen Seele um meiner Seele willen, das Gleiche durch das Gleiche reinigend, und wird Mensch in jeder Beziehung, ausgenommen die Sünde; er ward empfangen von einer Jungfrau, nachdem die Seele und der Körper derselben vorhergereinigt war durch den Geist; denn auch die Geburt mußte geehrt, die Jungfrauschaft aber noch höher geehrt werden; und so ging er als Gott hervor [3]) mit dem Angenommenen (Menschlichen), Eines aus zwei Entgegengesetzten, dem Fleisch und Geist; [4])

---

1) Orat. XXXVII. 2. p. 646. Gregorius gebraucht eigentlich hier das späterhin für anstößig gehaltene Wort σύγκρασις, aber er entschuldigt sich gleich nachher, daß er sich sinnlich-bildlicher Ausdrücke bediene, welche diesen Verhältnissen nicht vollkommen entsprächen: ἀλλὰ δότε συγγνώμην τῷ λόγῳ· ὀργάνῳ βραχεῖ περὶ τῶν μεγίστων φθέγγομαι.

2) Orat. XXXVIII. 13. p. 671. Die Stelle findet sich fast wörtlich wieder Orat. XLV. 9. p. 851.

3) Der Sinn der Stelle scheint mir zu seyn: „Das Göttliche und Menschliche in Jesu vereinigten sich schon bei der wundervollen Erzeugung desselben in der Maria, und so wurde er schon als ein göttliches Wesen geboren. Doch muß man nun nicht glauben, daß das ihm einwohnende Göttliche durch die Verbindung mit der verderbten menschlichen Natur getrübt worden wäre, denn auch sein Menschliches war auf die reinste Weise in einer durch den göttlichen Geist gereinigten Jungfrau erzeugt und wurde durch die Verbindung mit dem Göttlichen geweiht und geheiligt."

4) Auch hier bezeichnet wieder σάρξ die Menschheit, πνεῦμα die Gottheit.

von denen das Eine vergöttlichte, das Andere vergöttlicht wurde. O der neuen Verbindung! o der wunderbaren Vermischung![1]) Der ewig Seyende wird, der Ungeschaffene wird geschaffen, der Unbeschränkte beschränkt sich, indem die vernünftige Seele eine Vereinigung zwischen der Gottheit und dem groben Fleische vermittelt (*διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς μεσιτευούσης θεότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι*)."[2]) Die letzteren Worte beziehen sich auf die origenianische Idee, welche Gregorius mehrmals andeutet, daß sich nämlich die über alles Materielle absolut erhabene Gottheit mit dem menschlichen Körper ohne ein vermittelndes Organ nicht habe verbinden können und daß dieses Bindungsmittel die (vernünftige) Seele Jesu gewesen sey; doch finden wir diesen Gedanken bei Gregor nicht so bestimmt und weitläufig ausgeführt, wie bei Origenes.

Die bisher angeführten Stellen sind alle aus rednerischen Vorträgen des Gregorius genommen und deßhalb in ihrer affectvollen Darstellung oft so kurz und unbestimmt, daß sich ihr Inhalt nur mit Schwierigkeit auf klare Begriffe zurückführen läßt. Ausführlicher und bestimmter spricht sich Gregorius über diese Puncte in einigen Streitschriften aus. Er hatte, wie wir in seiner Biographie gesehen haben, besonders in seinem höheren Alter viel mit Apollinaristen zu kämpfen, die sich in seinem Vaterlande Cappadocien auszubreiten und namentlich in Nazianz kirchlich festzusetzen suchten. Eine vollständige Untersuchung über die Lehrsätze des Apollinaris und seiner Anhänger gehört nicht in unsern Plan; wir haben nur von der Art zu sprechen, wie Gregorius den Apollinarismus auffaßte und mit welchen dogmatischen Gründen er ihn zu widerlegen suchte. Davon handelt bekanntlich sein Brief an den Bischof Nectarius in Constantinopel[3]) und seine beiden längeren Sendschreiben an den Presbyter Cledonius,[4]) welche eigentlich dogmatisch-polemische Abhandlungen sind. In dem Briefe an Nectarius giebt Gregor Auszüge aus einer

---

1) *ὢ τῆς καινῆς μίξεως! ὢ τῆς παραδόξου κράσεως!* Lauter Ausdrücke, die späterhin, da man noch mehr Werth darauf legte, die beiden Naturen in ihrer Vereinigung als unvermischt zu unterscheiden, verworfen wurden.

2) Eine dem Inhalte nach verwandte Stelle lesen wir Orat. XXIX. 19. p. 537.

3) Epist. ad Nectarium, sive Orat. XLVI. t. 1. p. 721.

4) Epist. I. et II. ad Cledonium. t. 1. p. 737 seqq. Beide Briefe werden auch unter die Reden gezählt, und zwar als die 51ste und 52ste. Hierbei ist auch zu berücksichtigen eine Stelle in Gregor. Carmen de vita sua. V. 612 seqq.

Schrift des Apollinaris selbst, deren Titel er jedoch leider zu bemerken unterlassen hat. Da wir jedoch allen Grund zu der Annahme haben, daß diese Auszüge wirklich, wenn auch nicht ganz rein, aus einem Buche des Apollinaris geflossen sind, so ist es nicht unwichtig, das Wesentliche davon mitzutheilen: „Ich habe eine Schrift des Apollinaris in den Händen, schreibt Gregorius, deren Behauptungen alle ketzerische Verworfenheit übertreffen. Er versichert darin nämlich, das Fleisch sey von dem eingeborenen Sohne nicht nach göttlicher Oekonomie zur Umwandlung unserer Natur aus freier Absicht angenommen worden, sondern jene fleischliche Natur sey von Anbeginn in dem Sohne; als Zeugniß für diese Ungereimtheit schützt er eine mißverstandene Stelle des Evangeliums vor Joh. III. 13. Niemand fährt gen Himmel, denn der vom Himmel hernieder gekommen ist, nämlich des Menschen Sohn; — als ob er, auch ehe er auf die Erde gekommen, des Menschen Sohn gewesen wäre, und als ob er bei diesem Herabkommen ein eigenes Fleisch mitgebracht hätte, jenes nämlich, welches er auch im Himmel schon hatte, welches ewig und mit seinem Wesen nothwendig verbunden (*συνουσιωμένην*, ihm wesentlich, dem freiwillig Angenommenen entgegengesetzt) war. Er führt auch dafür wieder einen apostolischen Ausspruch, den er aber ganz aus dem Zusammenhang reißt, an. 1 Cor. XV. 47. „der andere Mensch ist vom Himmel“ — (*ὅτι ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*). Sodann behauptet er, jener Mensch, der von oben kommt, habe keinen (menschlichen) Geist (*νοῦν*), sondern die Gottheit des Eingeborenen vertrete die Stelle des Geistes, und sey der dritte Theil der menschlichen Vermischung (Verbindung zu einem menschlichen Wesen); indem nämlich Seele und Leib von menschlicher Beschaffenheit an ihm wären, der Geist aber nicht, sondern die Stelle desselben durch den Logos Gottes in ihm vertreten würde. Und das ist noch nicht arg, sondern das alleranstößigste ist, daß er ihn selbst, den eingeborenen Gott, den Richter Aller, den Fürsten des Lebens, den Vertilger des Todes, zu einem Sterblichen macht und behauptet, er habe in seiner eigenen Gottheit das Leiden erduldet, und bei jenem dreitägigen Todtseyn des Körpers sey auch die Gottheit mit dem Körper gestorben, und so sey er (auch das Göttliche in ihm) vom Vater wieder aus dem Tode auferweckt worden.“

Der Versicherung des Gregorius, daß er eine Schrift des Apollinaris in Händen gehabt, können wir ohne Ungerechtigkeit nicht mißtrauen. Wie er aber diese Schrift gebraucht habe? ist eine andere Frage; und hier ist es nur allzu augenscheinlich, daß er sich in seinem polemischen Eifer für Orthodoxie Folgerungen

erlaubt hat, welche Apollinaris nie zugegeben haben würde, welchen auch andere Stellen aus apollinaristischen Schriften, die uns noch fragmentarisch aufbehalten sind, klar genug widersprechen. Es war dem Apollinaris, und daraus erklärt sich leicht seine ganze Theorie, ganz vorzüglich darum zu thun, die Einheit Christi zu retten, und indem er fürchtete, daß aus der orthodoxen Behauptung eines vollkommen göttlichen und vollkommen menschlichen Wesens in Christo (deren jedem man doch auch als einem vernünftigen und freien Wesen Persönlichkeit zuschreiben müßte) nothwendig die Annahme von zwei Söhnen Gottes, einem göttlichen und menschlichen, folge, sprach er von dem zu der Einheit einer Person und Natur verschmolzenen Göttlichen und Menschlichen in Christo in solchen Ausdrücken, daß er die Prädicate des Ersteren auch auf das Letztere und umgekehrt anwendete. So nannte er das Fleisch Christi göttlich, und Christum einen himmlischen Menschen. Aber er wollte damit nicht sagen, daß das Fleisch Christi schon vor seiner Menschwerdung im Himmel existirt habe, daß es mit dem Göttlichen vom Himmel gekommen und durch die Maria nur wie durch einen Canal hindurchgegangen sey; sondern erklärte aufs bestimmteste dabei, „das Fleisch des Erlösers sey nicht vom Himmel, vielmehr sey es im Leibe der Maria gebildet und auch in der Vereinigung fahre der Körper fort Körper und die Gottheit Gottheit zu bleiben.“ Aus jener Gewohnheit des Apollinaris, die Prädicate des Menschlichen und Göttlichen auf das ganze Wesen Christi anzuwenden, folgte es auch, daß er sagen konnte: Gott sey geboren, habe gelitten und sey gestorben, ohne daß er damit die Gottheit dem Leiden und Tode unterwerfen wollte. Nur wegen der innigsten Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen legte er die Prädicate des Leidens und Sterbens, die eigentlich nur dem letzteren zukamen, uneigentlich auch dem ersteren bei. Aehnliche Redensarten finden wir auch in Schriften orthodoxer Väter und selbst unseres Gregorius in unzählbarer Menge — aber Apollinaris sollte nun einmal ein Ketzer seyn, und da war es nicht genug, daß er einen Irrthum vorgetragen habe, aus diesem einen mußte noch eine Reihe anderer folgen.

Die Behauptung, welche den Apollinaris besonders auszeichnete und um deren willen er, obwohl sonst ein eifriger Anhänger des nicänischen Symbols, von den strengen Orthodoxen als irrgläubig verdammt wurde, ist indeß in jener Stelle auch bestimmt genug und ohne Entstellung angegeben. Es war bekanntlich der Satz: daß Christus seiner menschlichen Natur nach nur den Körper und die niedere Seelenkraft eines Menschen gehabt, die höhere Seelenkraft aber, der Geist, der νοῦς oder das πνεῦμα, durch

den Logos oder das Göttliche in ihm vertreten worden sey. In der That war diese Lehre theoretisch und practisch verwerflich; theoretisch, weil dadurch, daß man ihm gerade das Edelste und Höchste des Menschen, die Vernunft, absprach, die wahre und vollständige Menschheit Jesu geleugnet wurde; practisch, weil eben dadurch zugleich die Wirkung des sittlichen Vorbildes Jesu vernichtet oder doch sehr geschmälert wurde. In ersterer Beziehung besonders widersetzt sich Gregor dem Apollinarismus mit siegreichen Gründen. Fassen wir seine der apollinaristischen entgegengesetzte Theorie von Christo noch einmal mit seinen eigenen Worten aus dem ersten Briefe an den Cledonius zusammen, so ist es folgende: „Wir trennen den Menschen nicht von der Gottheit, sondern wir setzen ihn als einen und denselben, der vorher nicht Mensch war, sondern Gott und eingeborener Sohn von Ewigkeit, unvermischt mit dem Körper und allem Körperlichen, zuletzt aber auch Mensch wurde, indem er menschliches Wesen annahm für unser Heil, leidensfähig war dem Fleische nach, des Leidens unfähig der Gottheit nach, beschränkt dem Körper, unbeschränkt dem Geiste nach, denselben, der zugleich irdisch und himmlisch, sichtbar und unsichtbar, endlich und unendlich ist, damit durch ihn als vollkommenen Menschen und zugleich Gott der ganze Mensch, wie er in die Sünde verfallen ist, wieder hergestellt würde." Und eben so bestimmt in einer bald darauf folgenden Stelle: „Es sind allerdings zwei Naturen, Gott und Mensch; es ist auch Seele und Körper in ihm; aber nicht zwei Söhne oder Götter;[1]) denn es giebt auch nicht deshalb zwei Menschen (in einem Individuum), weil Paulus vom inneren und äußeren Menschen spricht. Um es mit einem Wort zu sagen: er ist ein anderes und wieder ein anderes, inwiefern er Heiland ist; insofern nämlich das Unsichtbare nicht Eines ist mit dem Sichtbaren, das Ewige mit dem Zeitlichen; aber er ist nicht ein anderer und wieder ein anderer, das sey ferne! — denn beides ist in der Vereinigung, indem Gott vermenschlicht und der Mensch vergöttlicht ist, oder wie man es ausdrücken möchte."

Die von dieser Ueberzeugung abweichenden einzelnen Lehrsätze, die Gregor den Apollinaristen zuschreibt, verwirft er der

1) Es war dem Gregorius eben so sehr darum zu thun, den Unterschied der beiden Naturen zu behaupten, als die vollkommene Einheit derselben in Christo. Vergl. Carmen de vita sua. V. 632.

῎Ισον τὶ γὰρ πταίουσιν ἐξ ἐναντίας
Τοῖς εἰςάγουσιν ἀσκόπως υἱοὺς δύο,
Τὸν ἐκ θεοῦ τε καὶ τὸν ἐκ τῆς παρθένου,
Οἱ τὴν κάτω τέμνοντες εὐαρμοστίαν·
Οἱ μὲν ξέοντες, οἱ δὲ διπλοῦντες κακῶς. κ. τ. λ.

Reihe nach in den sogenannten 10 Anathematismen, die wir nicht alle einzeln hier anführen wollen. Nur da, wo er mit Gründen streitet, mag er selbst etwas ausführlicher sprechen. Der dem Apollinaris untergeschobenen Behauptung, daß Christus auch dem Fleische nach vom Himmel gekommen, und daß sein Körper nicht irdisch und von unserem Stoff sey (weswegen ihn die Apollinaristen auch *ἄνθρωπος κυριακός* genannt haben sollen), setzte Gregor die Bemerkung entgegen, daß jene Stellen Joh. III. 13. und 1 Cor. XV. 47. nur von einer Vereinigung des Menschlichen mit dem Himmlischen in Christo zu verstehen seyen, wie auch die Aussprüche, daß durch Christum alles geschaffen sey, daß er in unseren Herzen wohne u. s. w. Man müsse diese Aussprüche nicht auf das Erscheinende des göttlichen Wesens, sondern auf das Unsichtbare beziehen, indem nämlich, wie die Naturen, so auch die Prädicate vermischt und wegen der innigen Verbindung mit einander verwechselt würden (communicatio idiomatum).

Indem Gregor lehrt, daß das Göttliche in Christo sich erst bei der Erzeugung in der Maria mit dem Körperlichen verbunden habe, hält er zugleich den Satz fest, daß dieses Körperliche nach der Auferstehung Jesu zwar verklärt worden, aber doch ewig und unzertrennlich mit dem Göttlichen verbunden sey: „Wenn einer sagt, das Fleisch sey nun von Christo abgelegt und die Gottheit sey vom Fleische entkleidet, und existire nicht jetzt noch mit dem angenommenen Fleische zusammen, und werde so wiederkommen, der möge die Herrlichkeit der Wiederkunft nicht schauen;[1]) denn wo sollte das Fleisch sich jetzt befinden, wenn nicht bei dem, der es angenommen hat? denn es ist doch wohl nicht nach den Träumereien der Manichäer auf der Sonne niedergelegt, oder in die Luft zerstreut und aufgelöst? — Wie verhält es sich denn auch damit, daß er nach der Auferstehung berührt worden ist und von denen, die ihn gestochen haben, gesehen werden soll? Denn die Gottheit ist an und für sich unsichtbar; aber er wird nach meiner Ueberzeugung mit dem Körper wiederkommen; jedoch so, wie er seinen Jüngern auf dem Berge erschien oder sich zeigte, indem die Gottheit vorherrschte vor dem Fleischlichen."

---

1) Bei weitem nicht so entschieden, vielmehr etwas zweifelhaft spricht sich Gregorius über diesen Punct in einer Rede zur Pfingstfeier aus. Orat. XLI. 5. p. 735. „Wir feiern Pfingsten — das Körperliche hat nun bei Christo ein Ende; oder vielmehr das Leben im Körper; denn ich trage Bedenken zu sagen das Körperliche, so lange ich noch nicht durch Gründe überzeugt bin, daß es besser ist, vom Körper ganz befreit zu seyn." (*τὰ μὲν δὴ σωματικὰ τοῦ Χριστοῦ πέρας ἔχει· μᾶλλον δὲ, τὰ τῆς σωματικῆς ἐνδημίας. ὀκνῶ γὰρ εἰπεῖν τὰ τοῦ σώματος, ἕως ἂν μηδεὶς πείθη με λόγος, ὅτι κάλλιον ἀπεσκευάσθαι τοῦ σώματος.*)

Die beiden Hauptgründe, welche Gregorius gegen die Behauptung der Apollinaristen, daß der göttliche Logos in Jesu die Stelle des menschlichen Geistes vertreten habe, gebraucht, sind: 1. fehlte Christo der menschliche Geist, so kann er nicht im vollen Sinne Mensch genannt werden, so entsprach er dem Begriffe eines menschlichen Wesens nicht. 2. Die göttliche Natur hat sich in Christo darum mit der menschlichen vereinigt, damit die letztere, welche das göttliche Ebenbild verloren hatte, durch diese Verbindung geweiht und geheiligt, und in die Reinheit des göttlichen Ebenbildes wiederhergestellt würde. Ist nun von dieser Verbindung ein Theil der menschlichen Natur (der *νοῦς* oder das *πνεῦμα*) ausgeschlossen, so kann dieser auch der durch die Vereinigung bewirkten Heiligung nicht theilhaftig seyn. Diese beiden Sätze führt Gregorius einzeln und in Verbindung mit einander mehrfach aus, vorzüglich in folgenden Stellen. 1. „Wenn der Mensch (das Menschliche in Christo) ohne Seele ist, so behaupten das auch die Arianer, um der Gottheit das Leiden zuzuschreiben, als ob das, was den Körper bewegt, sofort auch das Leidende wäre. Hat er aber eine Seele, so hat er entweder keine vernünftige (*ψυχὴ νοερὰ*, *νοῦς*, sondern blos eine animalische, anima, belluina,[1]) wie Augustin sagt), und w i e k a n n e r d a n n e i n M e n s c h s e y n? denn der Mensch ist nicht ein lebendes Wesen ohne Geist; und es folgte daraus, daß zwar die Gestalt und äußere Hülle von einem Menschen wäre, die Seele aber von einem Pferd oder Stier oder einem anderen unvernünftigen Wesen — oder er hat eine vernünftige Seele, und ist folglich nicht ein Mensch ohne Geist (*ἄνθρωπος ἄνους*), dann mögen sie aufhören, so sinnlose Dinge zu lehren." Hier wandten nun die Apollinaristen ein: „Die Gottheit ersetzte ja in Christo den Geist," also bedurfte er des menschlichen Geistes gar nicht, in ihm war der göttliche Logos, die absolute Vernunft, wozu daneben noch eine menschliche? Darauf erwiedert Gregorius: „Was geht mich das an? Die Gottheit mit dem blosen Fleische (vereinigt) macht eben so wenig einen Menschen aus, als mit der blosen Seele, oder mit beiden ohne den Geist, worin noch mehr das eigentlich Menschliche liegt. So behalte denn auch den ganzen Menschen und verbinde damit auch noch die Gottheit, damit du mir eine vollkommene Wohlthat erzeigest."

2. Zur Begründung des zweiten Satzes, daß in Christo das ganze menschliche Wesen, also auch ein Menschengeist, mit

---

1) Carm. de vit. s. V. 629. *ψυχὴν ἄνουν τε καὶ ἀλόγου ζώου τινός.*

der Gottheit verbunden gewesen seyn müsse, damit die ganze Natur des Menschen geheiligt würde, bemerkt Gregorius besonders Folgendes: „Wenn es der Endzweck der Menschwerdung war, daß Christus den Fluch der Sünde lösen sollte, indem er das Gleiche durch das Gleiche heiligte, so hutte er nicht blos den Körper um des verdammten Körpers willen, die Seele um der Seele willen, sondern auch den Geist um des Geistes willen nöthig, da derselbe nicht blos in Adam sündigte, sondern auch, wie die Aerzte sagen, zuerst angesteckt war."[1]) Und in einer anderen Stelle: „Wenn einer auf einen Menschen ohne Vernunft (Geist, ἄνθρωπος ἄνους)[2]) seine Hoffnung setzt, so ist er selbst der Vernunft beraubt, und nicht würdig, seinem ganzen Wesen nach das Heil zu empfangen; denn was nicht (von Christo) angenommen ist, das wird auch nicht geheilt; was aber mit Gott vereinigt wird, das wird gerettet. Wenn Adam nur zur Hälfte gefallen ist, so mag auch nur die Hälfte (des menschlichen Wesens) angenommen und gerettet werden. Wenn er aber ganz gefallen ist, so muß er auch ganz mit dem, der ins Fleisch gekommen ist, verbunden worden seyn, um ganz gerettet zu werden. So mögen sie uns auch nicht um das ganze Heil beneiden, und nicht blos Knochen und Nerven und das körperliche Bild eines Menschen dem Erlöser zuschreiben."

Die Apollinaristen hatten indeß auch ihre Gründe, womit sie die Ueberzeugung der Orthodoxen von der Vereinigung der beiden Naturen in Christo zu widerlegen strebten. Diese Gegenbeweise suchte ihnen Gregor mit der ihm eigenen Dialectik zu entziehen, und seine Theorie von den ihr vorgeworfenen Widersprüchen und Schwierigkeiten zu befreien. Das Wichtigste, was er in dieser Beziehung sagt, muß gleichfalls hier berührt werden. Eine Haupteinwendung der Apollinaristen war: „Zwei vollkommene Wesen (die vollkommene Gottheit und vollkommene Menschheit) konnte Christus in sich nicht zusammenfassen." Dawider bemerkt Gregor; „Allerdings nicht, wenn man die

1) Carmen de vita sua. V. 624.

Νῷ γὰρ δέδεκτο καὶ παρεῖδε τὸν νόμον.
Ὃ δ᾽ ἦν τὸ παριδὸν, τοῦτο καὶ προςλήψιμον.

2) Gregorius nennt den apollinaristischen Christus nicht blos einen *ἄνθρωπος ἄνους*, sondern auch, was die Meinung des Apollinaris noch weit mehr entstellte, einen *θεὸς ἄνους*. Carmen de vita sua. V. 616. *ἄνουν τιν᾽ εἰςάγει θεόν.*

Sache körperlich betrachtet; denn ein Gefäß von einem Medimnus kann nicht zwei Medimnen fassen, oder der Raum für einen Körper zwei oder drei Körper betrachtest du aber die Sache wie geistige und unkörperliche Verhältnisse, so bedenke, daß auch ich, eine und die nämliche Person, daß ich Seele, Vernunft und Geist, den menschlichen sowohl als den heiligen, in mich fassen kann — denn das ist die Natur geistiger Dinge, daß sie sich unkörperlich und ungetheilt, sowohl unter sich als mit den Körpern verbinden. Wo ist denn nun aber der Geist eines Menschen oder Engels etwas Vollkommenes in Vergleichung mit der Gottheit, so daß nun das Eine durch die Gegenwart des Anderen nothwendig ausgeschlossen würde? Der Strahl ist ja auch nichts gegen die Sonne, oder ein Tropfen gegen einen Fluß . . . oder wissen sie nicht, daß etwas in einer Beziehung vollkommen seyn kann, in der anderen aber nicht, wie ein Hügel im Vergleich mit einem Berge, ein Senfkorn mit einer Bohne, oder, wenn du willst, ein Engel mit Gott, ein Mensch mit einem Engel? So ist auch unser Geist etwas Vollkommenes, und behauptet die Herrschaft, jedoch nur über die Seele und den Leib. Schlechthin betrachtet ist er keineswegs ein vollkommenes Wesen, sondern er ist Gott unterworfen und dienstbar, und keineswegs derselben Würde und Herrschaft theilhaftig." Was Gregorius hier sagt, ist allerdings richtig, allein es paßt nicht auf die Einwendung des Apollinaris; denn dieser wollte mit dem Satze: „zwei vollkommene Wesen konnte Christus nicht in sich zusammenfassen" [1]) aller Wahrscheinlichkeit nach nichts anderes sagen, als: es ist undenkbar, wie ein vollständig göttliches und ein vollständig menschliches Wesen, die ihrem Begriffe nach wesentlich verschieden sind, in einem Individuum zusammen bestehen können; und es ist insbesondere unbegreiflich, wie eine göttliche, also unendliche, und eine menschliche, also endliche Vernunft in innigster Verbindung in demselben Einzelwesen neben einander bestehen können, ohne daß eine die andere nothwendig aufhebt. [2])

---

1) Walchs Historie der Ketzereien. III. p. 195. „Der Satz ist an sich ohne nähere Bestimmung der Vollkommenheit und der Vereinigungsart zweideutig. Unterdessen liegt etwas Wahres darin, und wer die Ursache einsieht, warum die rechtgläubigen Theologen mit so großem Rechte behaupten, daß die Menschennatur Christi keine eigene Persönlichkeit habe, der kann gar leicht muthmaßen, daß Apollinaris eben das damit habe sagen wollen, nämlich zwei Personen können nicht eine Person seyn."

2) Carmen de vita sua. V. 616.

— Ἄνουν τιν᾽ εἰςάγει θεόν,
Ὥςπερ δεδοικὼς μὴ θεῷ μάχηθ᾽ ὁ νοῦς.

Mit anderen Worten, Apollinaris konnte sich die Einheit Christi bei der wesentlichen Verschiedenheit der Naturen nicht erklären, und machte deßwegen den Orthodoxen, die eine vollständige göttliche und eine vollständige menschliche Natur behaupteten, den Vorwurf, daß sie einen doppelten Christus und zwei Söhne Gottes, einen natürlichen und einen angenommenen lehrten. Diese Schwierigkeit ist denn auch von Gregorius keineswegs genügend gelöst. Treffender begegnet er einem anderen Einwurf der Apollinaristen, der mit dem vorhergehenden zusammenhängt. Sollte nämlich göttliche und menschliche Vernunft in vollkommenster Einheit zusammengefaßt seyn, so konnte man daraus schließen, daß die göttliche durch eine solche Vereinigung nothwendig beschränkt, in ihrem reinen Wesen getrübt und ihrer höchsten Vollkommenheit beraubt werden müsse, und zwar um so mehr, je weiter die menschliche Vernunft neben ihrer ohnehin nothwendigen Beschränktheit auch durch angeerbte Sündhaftigkeit von ursprünglicher Reinheit entfernt gedacht wurde. In dieser Beziehung sagten die Apollinaristen: „Unser Geist (der menschliche νοῦς) ist ja verdammt und der Strafe anheimgefallen," wie kann sich also der heilige Gottesgeist des Logos mit ihm verbunden haben? Dagegen bemerkt Gregorius ganz richtig: „Wie denn? Ist es der Körper nicht auch? So mußt du also entweder auch diesen verwerfen wegen der Sünde, oder auch jenen hinzunehmen wegen der Rettung. Wenn das Geringere angenommen worden ist, damit es geheiligt werde durch die Fleischwerdung, sollte nicht auch das Höhere angenommen worden seyn, damit es geheiligt werde durch die Menschwerdung? Ich will auch noch das hinzusetzen: wenn der Geist als sündhaft und verdammt ganz verworfen, und deßwegen der Körper zwar angenommen, der Geist aber weggelassen worden wäre, so wäre das die beste Entschuldigung für die, welche im Geiste fehlen (bei Sünden, die blos im Geiste begangen werden, z. B. Ehrgeiz, Hochmuth u. s. w.); denn das Zeugniß Gottes bewiese wider dich hinlänglich die gänzliche Unheilbarkeit des menschlichen Geistes." Dieser letztere Satz folgte bei Gregorius aus der Ueberzeugung, daß alle Theile der menschlichen Natur von Christo angenommen werden mußten, um durch die Verbindung mit dem Göttlichen in ihm geheiligt zu werden. Es blieb den Apollinaristen noch eine Ausflucht übrig: „Es sey Gott doch auch möglich, ohne den menschlichen Geist (ohne Annahme desselben) den Menschen zu retten"; und hierauf entgegnet Gregor: „So ist es ihm wohl auch möglich ohne Annahme des Fleisches, durch den blosen Willen, wie er auch alles andere wirkt, und auf unkörperliche

Weise gewirkt hat. So nimm denn lieber mit dem Geiste auch noch das Fleisch hinweg, damit deine Tollkühnheit vollkommen werde."

Die Lehre von dem durch Christum erworbenen Heil werden wir dann bestimmter darstellen, wenn zuerst die Ueberzeugungen Gregors über die geistige und physische Beschaffenheit des Menschen in seinem natürlichen Zustande entwickelt sind.

Dritter Abschnitt.

Anthropologie und Soteriologie.

I. Ueber die physische und sittliche Beschaffenheit der menschlichen Natur.

1. Ursprung der Seele. Göttliches Ebenbild im Menschen. Wir finden bekanntlich im christlichen Alterthum drei verschiedene Theorieen über den Ursprung der menschlichen Seele, die Lehre von einem Vorherdaseyn derselben, ehe sie mit dem Körper verbunden worden (Präexistenz), von einem Gezeugtwerden derselben durch die menschlichen Aeltern zugleich mit der Erzeugung des Körpers (Traducianismus) und von einem Geschaffenwerden derselben durch Gott bei dem Acte der körperlichen Erzeugung (Creatianismus). Diese Theorieen können wieder auf verschiedene Weise ausgebildet werden, was wir hier nicht weiter verfolgen, da wir es ausschließlich mit der Ansicht des Gregorius über diesen Gegenstand zu thun haben. Gregorius erklärt sich, obwohl er ein Verehrer des Origenes war, ganz entschieden gegen die Lehre von der Präexistenz der Seele. „Ich fürchte, sagt er, es möchte sich auch jemand die ungereimte Ansicht beigehen lassen, als ob die Seele anderwärts schon gelebt hätte, und dann in diesen Körper gefesselt worden wäre; und daß ihrem dortigen Wandel gemäß die einen prophetische Gaben empfingen, die andern, welche schlecht gelebt haben, verdammt würden. [1]) Da aber dieses anzunehmen sehr ungereimt und nicht

---

1) Anspielung auf den, unter den christlichen Lehrern, besonders von Origenes ausgeführten Satz, daß unser physischer und sittlicher Zustand in diesem Leben eine Folge und Wirkung unseres Freiheitsgebrauches in einem früheren Leben sey.

auf.“ (Unsterblichkeit der Seele bei der Sterblichkeit des Leibes.) kirchlich ist, so mögen andere mit solchen Lehrsätzen spielen, mir scheinen diese Spielereien gefährlich.“ [1])

Eben so bestimmt verwirft er jene Theorie des Traducianismus, und erklärt sich zugleich nicht undeutlich für den Creatianismus, ohne sich jedoch über das Wie der Verbindung des Körpers mit der Seele in genauere Erörterungen einzulassen. „Der sterbliche Vater ist nicht Urheber des ganzen Menschen, wie sie behaupten, sondern blos des Fleisches und Blutes, die beide vergänglich sind; die Seele aber ist ein Hauch [2]) des allmächtigen Gottes, der von außen hineinkommt in das irdische Gebilde. Er, der Urheber dieser Verbindung weiß allein, wie er zuerst (den Geist) einhauchte, und sein Ebenbild vermischte mit dem Staube.“ Den Hauch Gottes, das Göttliche im Menschen nennt Gregorius gewöhnlich das Bild oder Ebenbild Gottes (*εἰκόνα θεοῦ*). Er versteht darunter die höchste geistige Kraft im Menschen, seine vernünftige Seele (*ψυχὴ νοερά*), welche das eigentlich Unvergängliche in ihm ist, und ihn zugleich zum Beherrscher dieser Welt und zum Bürger einer höheren Welt macht. „Der schöpferische Logos, sagt er in dieser Beziehung, [3]) bildete ein Wesen aus beiden, der unsichtbaren sowohl als sichtbaren Natur, den Menschen, indem er den Körper von der vorher schon existirenden Materie nahm, von sich selbst aber auch einen Hauch ihm eingab (*παρ᾽ ἑαυτοῦ δὲ πνοὴν ἐνθείς*), wie die Schrift als vernünftige Seele oder Ebenbild Gottes bezeichnet (*ὃ δὴ νοερὰν ψυχὴν καὶ εἰκόνα θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος*), und ihn als eine zweite Welt, groß im Kleinen, auf die Erde setzte, einen anderen Engel, einen gemischten Anbeter der Gottheit, der die Anschauung der sichtbaren Welt genießt, und zugleich die Weihe für die unsichtbare hat (*ἐπόπτην τῆς ὁρατῆς κτίσεως, μύστην τῆς νοουμένης*), der die Erde beherrscht und zugleich von oben beherrscht wird, irdisch und himmlisch, vergänglich und unsterblich“ u. s. w. Gregorius nahm an, dieses göttliche Ebenbild im Menschen sey durch den Sündenfall getrübt, entstellt, verunreinigt worden,

---

1) Orat. XXXVII. 15. p. 655.

2) Carmen in laud. Virg. V. 392 seqq.

Οὐχ ὅλου ἀνθρώποιο πατὴρ βροτὸς, ὡς ἐνέπουσιν,
Ἀλλ᾽ ὅσσον σαρκός τε καὶ αἵματος· ἀμφοτέρων μὲν
Ὀλλυμένων, ψυχὴ δὲ θεοῦ κραιέοντος ἄημα,
Ἔκτοθεν εἰςπίπτουσα χοὸς πλάσει· οἶδεν ὁ μίξας,
Πῶς τὶ πρῶτον ἔπνευσε, καὶ εἰκόνα μίξατο γαίῃ.

3) Orat. XXXVIII. 11. p. 669.

keineswegs aber verloren gegangen. Dieß beweisen unzählige Stellen, wo er davon spricht, daß das göttliche Bild durch die Erlösung in Christo nicht etwa erst mitgetheilt, sondern nur gereinigt und wiederhergestellt werde. Auch sprach er ja dem Menschen in seinem natürlichen Zustand, insofern er der Erlösung noch nicht theilhaftig ist, die Seelenkraft, in welche er eigentlich das Ebenbild Gottes setzt, die *ψυχὴ νοερά*, den *λόγος*, *νοῦς*, das *πνεῦμα* im menschlichen Sinne, nicht ab. Doch war er dabei überzeugt, daß dieses göttliche Bild im Menschen nur durch die in der Erscheinung Christi gegebene Erlösungsanstalt zu seiner vollkommenen ursprünglichen Reinheit zurückgeführt werden könne.

2. Zusammengesetzte Natur des Menschen und daraus hervorgehender Kampf. Aus der Verbindung des Göttlichen mit der Materie mußte ein auf ganz eigene Weise gemischtes, geheimnißvoll und unerklärlich zusammengesetztes, geistig-körperliches Wesen hervorgehen, das, weil es das Unvereinbarscheinende in sich vereinigt, eine Art von innerem Widerspruch in sich tragen, und, weil es entgegengesetzte Elemente in sich verbindet, mit sich selbst, sobald eine Störung des Gleichgewichtes eintritt, in Kampf gerathen muß. Auf die geheimnißvolle Zusammensetzung des menschlichen, geistigkörperlichen Wesens macht Gregor in mehreren Stellen aufmerksam: „Wer hat voll Weisheit den Menschen geschaffen und das Entgegengesetzte zu Einem verbunden, den Geist mit der Erde gemischt, ein sichtbares und unsichtbares Wesen (*ζῶον*) zusammengefügt, ein vergängliches und unsterbliches, ein irdisches und himmlisches, das zur Gottheit hinstrebt, aber sie nicht umfaßt, das sich ihr nähert, und doch von ihr entfernt ist?“ [1]) In einer anderen Rede, worin Gregor die aus Gott entsprungene Ordnung in allen Verhältnissen der Schöpfung preißt, sagt er: [2]) „Ordnung schuf den Menschen, ein vernünftiges Wesen aus einer Mischung von Vernünftigem und Vernunftlosem, und verband auf eine geheimnißvolle und unaussprechliche Weise den Staub mit dem Geist, und den Geist mit dem Göttlichen, [3]) und, um ein noch größeres Wunder an seinem Gebilde zu thun, so erhält er es zum Theil, zum Theil löst er es wieder

---

1) Orat. II. 75. p. 49. Vergl. Orat. XXXVIII. 11. p. 669.

2) Orat. XXXII. 9. p. 585 seqq.

3) Die letzteren Worte sind dem Sinne nach wiedergegeben; sie heißen griechisch: *τὸν χοῦν τῷ νοΐ, καὶ τὸν νοῦν τῷ πνεύματι.* Offenbar bezeichnet hier nach der Gradation *πνεῦμα* den göttlichen Geist, da Gregorius immer unter *νοῦς* das höchste geistige Vermögen im Menschen versteht; *νοῦς* war also nicht wohl anders, als durch Geist zu übersetzen.

Es herrschte nun bekanntlich damals, besonders im Morgenlande, über das Körperlichmaterielle, mit welchem der Geist oder das Göttliche im Menschen verbunden ist, eine doppelte Ansicht. Manche sahen darin etwas positiv Böses, hielten den materiellen Leib für den eigentlichen Sitz der Sünde, und erklärten den Menschen für ein vollkommen dualistisches Wesen. Daraus entwickelten sich die verderblichsten Irrthümer. Bessere Lehrer dachten milder und erblickten mit Plato und vielen seiner Nachfolger übereinstimmend in dem materiellen Körper nur eine Beschränkung des Geistigen und Göttlichen im Menschen. Aus der ersten Ansicht mußte consequent ein Streben nach Vernichtung des Körperlichen, aus der letzteren konnte nur ein Streben nach Befreiung und Entfesselung von den störenden Einflüssen desselben auf den Geist folgen. Aber auch bei dieser milderen Theorie fand eine strenge Ascetik, welche durch Schwächung des Körpers die aus ihm entspringenden Begierden abtödten und seinen Einfluß auf den Geist immer mehr beschränken und zuletzt so viel als möglich aufheben will, es fand mit einem Wort eine gewisse Entkörperungsmoral ihren Platz. Es war ein Glück, wenn diese Bemühung um Befreiung des Geistes durch Abtödtung des Körpers von den christlichen Asceten nicht so weit getrieben wurde, daß sie ihren Körper zur Erfüllung der wichtigsten Pflichten untauglich machten, was jedoch von vielen geschah.

Wollen wir Gregors Ueberzeugung über diese Puncte in wenige Sätze zusammenfassen, so sind es folgende: Der Körper ist allerdings eine Beschränkung des Geistes, aber diese Schranke ist dem Geiste durch göttliche Weisheit gesetzt, damit er sich seiner Würde nicht überhebe, und durch Kampf mit der Sinnlichkeit zur höchsten sittlichen Vollendung hinstrebe. Der Einfluß des Körpers auf den Geist muß durch Enthaltsamkeit und mannichfache Uebungen (Fasten, Nachtwachen, Schlafen auf der Erde, Gebet, geistlichen Gesang u. s. w.) beschränkt und möglichst aufgehoben werden, aber man hat sich dabei zu hüten, daß der Körper nicht durch übermäßige Anstrengung für das thätige Leben und die Pflichterfüllung verdorben werde. Er spricht sich darüber sehr bestimmt so aus:[1] „Ich bin mit diesem niedrigen und elenden Körper umgeben; wie ich mit demselben verbunden worden bin, weiß ich nicht; eben so wenig, wie ich zugleich Ebenbild Gottes und mit dem Schlamme vermischt bin,[2] welcher, wenn er sich

1) Orat. XIV. 6 u. 7. p. 261 seqq.

2) τῷ πηλῷ συμφύρομαι. Es drückt zugleich die Befleckung und Besudelung durch den Schlamm der Materie aus.

wohl befindet, Kampf erregt, und, wenn man ihn selbst bekämpft, verdrießlich wird; welchen ich als Mitsclaven liebe und als Feind hasse; welchen ich als Fessel fliehe und als Miterben (wegen der Auferstehung) ehre. Strebe ich ihn zu zerstören (durch entkörpernde Ascetik), so habe ich kein mitwirkendes Organ mehr zu den besten Handlungen, da ich doch weiß, wozu ich geboren bin und daß ich durch Thaten zu Gott emporsteigen muß; schone ich ihn aber als Gehülfen (zur Thätigkeit), so weiß ich nicht, wie ich seiner Widersetzlichkeit steuern soll. ... Wie offenbart sich nun hier die Weisheit in mir und was ist das für ein großes Geheimniß? Will vielleicht Gott, daß wir, die ein Theil von ihm und von oben herab gekommen sind, unserer Würde uns nicht überheben und übermüthig unseren Schöpfer verachten, daß wir im Kämpfen und Ringen mit dem Körper stets zu ihm hinblicken, und daß die mit uns verbundene Schwachheit ein Erziehungsmittel zur (wahren) Würde sey?"

Dadurch nun, daß das menschliche Wesen aus einer Verbindung verschiedenartiger und entgegengesetzter Elemente besteht, ist auch ein beständiger Kampf in ihm gesetzt, der nur durch göttliche Unterstützung in einen höheren Frieden aufgelöst wird. Diesen inneren Streit des Fleisches wider den Geist und des Geistes wider das Fleisch, diesen Widerspruch zwischen dem Gesetze in den Gliedern und dem Gesetze des Geistes schildert Gregorius auf mehrfache Weise. „Noch spreche ich nicht, sagt er unter andern, [1]) von dem inneren Kampfe der Leidenschaften, der in uns selbst ist, den wir Tag und Nacht theils heimlich, theils öffentlich kämpfen müssen mit diesem niedrigen Körper, mit dem Schwanken, das uns aufwärts und abwärts wellenartig bewegt und herumwirft durch die Sinne und alle Reize dieses Lebens, mit dem Schlamm der Materie, an welchen wir gefesselt sind, und dem Gesetz der Sünde, welches widerstreitet dem Gesetze des Geistes und das königliche Bild in uns (Ebenbild Gottes), so wie das, was in uns von Gott ausgeflossen ist, [2]) zu zerstören droht." Und noch ausführlicher in einer anderen Stelle: [3]) „Unaufhörlich habe ich ein Getümmel des Krieges in mir, indem Fleisch und Seele mit einander im Streite liegen. Ich bin das Ebenbild Gottes und werde doch zur Sünde hingezogen, indem das Schlimmere mit dem Besseren kämpft, entweder auf unheilige Weise (d.

---

1) Orat. II. 91. p. 54.

2) *ὅσον τῆς θείας ἀποῤῥοίας ἡμῖν συγκαταβέβληται.*

3) Carm. IV. V. 65 seqq. p. 69.

h. so, daß das Böse siegt), oder auch so, daß ich das Böse fliehe und fest stehe, doch nicht ohne Mühe, sondern nach vielem Kampf mit göttlicher Hülfe. Es wohnet in mir ein zwiefacher Geist; der bessere strebt nach dem Guten; der schlimmere folgt dem Bösen. Der eine ist bereit, Christo zu gehorchen und zu dem Lichte sich zu erheben; der andere verbindet sich mit Fleisch und Blut und ist geneigt, den Satan aufzunehmen und sich zur Finsterniß hinziehen zu lassen."

Wenn nun gefragt wird, welches der letzte Grund dieses inneren Widerspruchs und Zwiespaltes im menschlichen Wesen sey? so weiset uns Gregorius auf die erste Sünde Adams oder der Urältern hin, welche so traurige Folgen für alle Nachkommen gehabt hat, daß nun in keinem mehr das göttliche Ebenbild vollkommen rein und das ganze Wesen durch Vorherrschen dieses Göttlichen in wahrer Harmonie ist. Dieß führt uns auf die

3. Lehre von der Erbsünde. Da nach der Ueberzeugung Gregors die Sünde Adams oder des ersten Aelternpaares überhaupt sehr wichtige nachtheilige Folgen für alle ihre Nachkommen hatte, so muß es uns vorerst interessant seyn, zu erfahren, wie Gregor den Sündenfall selbst ansah. Er faßt die darüber in der Genesis gegebene Erzählung nach seiner Art halb historisch, halb allegorisch auf, indem er den Adam zugleich als Einzelwesen und als allgemeine Person, als Repräsentanten des ganzen Menschengeschlechtes nimmt. Hören wir darüber seine eigenen Worte: [1]) „Diesen (den ersten Menschen) setzte Gott in das Paradies, wie nun auch dieses Paradies beschaffen war, indem er ihn mit freiem Willen ausstattete, damit das Gute ebensowohl von ihm dem frei wählenden herrühre, als von dem, der die Keime dazu in ihn gelegt hatte; er machte ihn zum Pfleger unsterblicher Pflanzen, das heißt wahrscheinlich göttlicher Gedanken; er schuf ihn nackt, in Beziehung auf seine Einfalt und sein kunstloses Leben, ohne alle Hülle und Decke. Denn so mußte der erste Mensch seyn. Er gab ihm das Gesetz als Stoff für seine Freiheit (*καὶ δίδωσι νόμον, ὕλην τῷ αὐτεξουσίῳ* — als Gegenstand, woran er seine Freiheit üben konnte). Das Gesetz bestand in der Vorschrift, welche Früchte er genießen, und welche (Frucht) er nicht berühren sollte. Dieß war der Baum der Erkenntniß, welcher jedoch ursprünglich weder böse eingerichtet, noch aus Neid untersagt, sondern gut war, wenn er nur zur rechten Zeit genossen wurde. Denn dieser Baum war die höhere Anschauung, wie ich es anschaue (*θεωρία γὰρ ἦν τὸ φυτὸν, ὡς ἡ ἐμὴ θεωρία*), zu

1) Orat. XXXVIII. 12. p. 670.

welcher sich allein die mit Sicherheit erheben können, welche schon in einem vollkommneren Zustande sind. . . . Da er aber durch den Neid des Satans, und durch die Schuld des Weibes, welche sie als die schwächere sich zuzog, und zu welcher sie als die lockendere (πιθανωτέρα) verleitete — o wehe meiner Schwachheit, denn die des Urvaters ist die meine[1]) — des ihm gegebenen Gebotes vergaß und zu dem verderblichen Genuß sich hinreißen ließ, wurde er wegen seiner Verworfenheit von dem Baume des Lebens, vom Paradiese und von Gott entfernt, und hüllte sich nun in Kleider von Fellen, das heißt vielleicht in ein gröberes, sterbliches und widerstrebendes Fleisch (ἀντίτυπον σάρκα). Und jetzt erst erkennt er seine eigene Schande und verbirgt sich vor Gott. Er gewinnt aber auch etwas dabei, den Tod, und daß die Sünde ein Ende nimmt, so daß das Uebel nicht unsterblich ist; und es offenbart sich auch in der Strafe die göttliche Menschenliebe, denn so straft nach meiner Ueberzeugung Gott." Hierauf entwickelt Gregor, wie Gott, um den vielen Sünden, welche aus der Wurzel der Schlechtigkeit hervorwuchsen, vorzubeugen, seine Heilsanstalten in dem Gesetz, den Propheten u. s. w. getroffen, zuletzt aber, um dem immer steigenden Uebel gründlich abzuhelfen, seinen Sohn gesandt habe.[2])

Die Hauptfrage ist aber nun, welche Folgen und Wirkungen hatte die Sünde Adams? Diese können wir in doppelter Hinsicht betrachten, insofern nämlich dadurch Adam selbst und alle seine Nachkommen gewisser Güter verlustig wurden, und dann insofern sich gewisse Uebel allgemein mit der menschlichen Natur verbanden. Die Güter, welche nach Gregors Ueberzeugung durch die Sünde Adams verloren gingen, sind vorzüglich die Unsterblichkeit und der nähere Umgang mit Gott. Dieß erklärt er ausdrücklich in folgender Stelle:[3]) „Wären wir geblieben, was wir waren, und hätten wir das Gebot beobachtet, so wären

1) Ein allgemeiner und unbestimmter Ausdruck, der hier nicht mit der Strenge genommen werden kann, wie wenn es z. B. bei Augustin heißt: In Adam haben alle gesündigt, seine Sünde ist auch die unsrige. Von einer Imputation der Sünde Adams bei seinen Nachkommen finden wir bei Gregorius nichts. Der Satz: Adams Schwachheit ist auch die meinige, könnte wohl bei Gregor heißen: „von ihm hat sich die Schwachheit auf alle Menschen fortgepflanzt, und so ist seine Schwachheit auch unsere geworden." Es bedeutet aber noch wahrscheinlicher: „ich glaube, daß ich an Adams Stelle gesündigt hätte, wie er; ich fühle mich so schwach, wie er war, als er Gottes Gebot übertrat; ich sehe in der Sünde Adams nur die allgemeine Schwachheit des menschlichen Geschlechts, also auch die meinige."

2) Die Stelle wird wörtlich wiederholt Orat. XLV. 8. p. 850 seqq.

3) Orat. XLIV. 4. p. 837.

wir geworden, was wir nicht waren, indem wir zum Genuß des Lebensbaumes gekommen wären nach dem Genuß des Erkenntnißbaumes. Was aber wären wir geworden? Unsterblich wären wir gemacht worden und mit Gott verbunden (ἀπαθανατισθέντες καὶ θεῷ πλησιάσαντες). Da nun aber durch den Neid des Argen der Tod in die Welt gekommen ist, und er durch List den Menschen betrogen (ὑφεῖλε, entwendet) hat, so mußte Gott Mensch werden, und auf unsere Weise leiden."

Die Uebel, welche durch die Sünde Adams unter dem menschlichen Geschlechte allgemein wurden, werden von Gregor in mehreren Stellen angedeutet, jedoch leider nicht mit philosophischer Genauigkeit bezeichnet. Es sind nach Gregors Ueberzeugung folgende: a. Es verbreitete sich, nachdem Adams Natur durch die Sünde ins Schlimmere verändert war, auf alle seine Nachkommen eine Neigung zur Sinnlichkeit. Die Harmonie des Wesens, welche nur bestehen kann, wenn das Geistige und Göttliche im Menschen herrschend ist, wurde gestört, es zeigte sich ein Gegensatz zwischen dem Geist und Fleisch, und ein daraus hervorgehender Kampf zwischen dem sinnlichen Menschen, der nach eigenen Trieben und Begierden handelt, und dem geistigen, der den göttlichen Willen anerkennt. Von diesem, in jedem Individuum sich wiederholenden Kampfe ist oben schon die Rede gewesen; daß aber Gregor die Ursache der Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieses Kampfes von der Sünde Adams ableitet, sehen wir ganz bestimmt in einer dort schon berührten Stelle,[1]) wo er unter andern sagt: „So folgt der Geist selbst wider seinen Willen dem Fleische, und beweint zugleich seine unglückliche Knechtschaft, die Verführung des Urvaters, und das verlockende Zureden der Mutter, welches die Quelle unserer Neigung zur Sinnlichkeit wurde."[2])

b. Eine andere Folge der Sünde Adams ist ein allgemeines Mißverhältniß unter den Menschen selbst, vermöge dessen die, welche nach ihrer ursprünglichen Bestimmung in brüderlicher Gleichheit leben sollten, in Freie und Sclaven, Reiche und Arme getheilt sind, und die, welche zu Liebe und Friede berufen waren, in Haß und Krieg mit einander leben. „Armuth und Reichthum, heißt es in der 14ten Rede,[3]) Freiheit,

---

1) Carm. IV. V. 65 seqq. p. 69.

2) Carm. IV. V. 98.

. . . δουλοσύνην μύρεται ἀργαλέην,
Πατρός τ' ἀρχεγόνοιο πλάνην, καὶ μητρὸς ἀλιτρὴν
Πάρφασιν, ἡμετέρης μητέρα μαργοσύνης.

3) Orat. XIV. 25. p. 275.

was man so nennt, und Sclaverei und alle diese Dinge kamen erst später unter das menschliche Geschlecht, indem sie es wie gemeinsame Krankheiten mit der Sünde überfielen, und aus derselben entsprangen. [1]) Von Anfang aber war es nicht so (Matth. XIX. 8.), sondern der, welcher anfänglich den Menschen schuf, entließ ihn frei und mit Wahlfähigkeit, blos durch das Gesetz seines Gebotes beschränkt und reich durch die Freuden des Paradieses aus seiner Hand, indem er dieselben Güter auch dem übrigen Menschengeschlecht durch Einen, als den ersten Sprößling (τοῦ πρώτου σπέρματος), huldvoll zukommen lassen wollte. Freiheit und Reichthum aber lagen allein in der Beobachtung des Gesetzes, wahre Armuth und Sclaverei in der Uebertretung desselben." Auch in einer anderen Stelle [2]) bezeichnet Gregor eben so bestimmt die Ungleichheit unter den Menschen, Reichthum und Armuth, Tyrannei und Sclaverei als eine Strafe unserer ersten Sünde (τῆς πρώτης ἡμῶν τῆς ἁμαρτίας ἐπιτίμιον) und fährt sodann fort: „O daß doch die Sünde gänzlich vertilgt wäre und der erste Grund (καταβολή) derselben, und der Arge, der, während wir schlafen, Unkraut säet, so daß der Anfang des Bösen in der Vernachlässigung des Guten bestünde (ἵν᾽ ἀρχὴ τοῦ κακοῦ γένηται τὸ ἀμελῆσαι τοῦ ἀγαθοῦ), [3]) wie der Anfang der Finsterniß in dem Zurückweichen des Lichtes. Das macht jener Baum und der bittere Genuß und die neidische Schlange, und der Ungehorsam, der zum Leben im Schweiß des Angesichtes verdammte. Daher bin ich nackt und häßlich, daher habe ich meine Blöße erkannt und mich mit einem Kleid von Fellen umhüllt, bin aus dem Paradiese gefallen und zur Erde zurückgekehrt, von der ich genommen bin, indem ich das Eine, meine Uebel zu

---

1) Eigentlich: „von derselben ersonnen, erfunden wurden" — ὥσπερ ἀῤῥωστήματα κοινά τινα τῇ κακίᾳ συνεισπεσόντα, κἀκείνης ὄντα ἐπινοήματα.

2) Orat. XIX. 13. p. 372.

3) Dieses Sätzchen ist etwas unbestimmt. Man weiß nicht recht, ob ἵνα die Folge (so daß) oder die Absicht (damit) ausdrücken soll, und ob sich die Worte ἵν᾽ ἀρχὴ — τοῦ ἀγαθοῦ auf das unmittelbar Vorhergehende — „der Satan säet Unkraut, (damit)" — oder auf die früher vorhergehenden Ausdrücke — „o daß doch die Sünde und ihr erster Grund vertilgt wären, (so daß)" — beziehen. Ist die letztere Erklärung anzunehmen, so will Gregor sagen: „Wäre doch die Sünde und ihr erster Grund aus unserer Natur vertigt, so daß das Böse in uns erst damit anfinge, daß wir das Gute vernachläßigen und unterlassen; nun ist es aber nicht so, sondern es ist auch ohne Vernachlässigung des Guten schon etwas ursprünglich Böses in unserer Natur, nämlich die durch Adams Fall bewirkte Disposition zur Sinnlichkeit, das Vorherrschen der Begierden und Leidenschaften, wodurch innerer Streit entsteht." u. s. w.

erkennen, für die Lust eintauschte, und zu unendlicher Trauer verdammt bin statt der kurzen Freude, und zum Kriege wider den, der auf so schlimme Weise mein Freund wurde und durch den Genuß mich betrog. Das ist der Lohn meiner Sünde. Daher kommt die Geburt mit Schmerzen, das Leben und Sterben; das ist die Mutter der Bedürftigkeit, und diese der Habsucht, und diese der Kriege; die Kriege sind die Väter der Tribute (φόρων), der schwersten göttlichen Strafe."

c. Auch den Götzendienst insbesondere scheint Gregor als eine Wirkung der ersten Sünde angesehen zu haben, indem durch dieselbe die Menschen so zum Sinnlichen hingewendet wurden, daß sie auch das Göttliche nur im Sichtbaren aufzufassen vermochten. In diesem Sinn sagt er:[1] „Ich glaube, da wir von Anbeginn durch die Sünde gefallen sind, und durch die sinnliche Lust betrogen wurden, so daß wir sogar in Götzendienst verfielen und in gesetzloses Blutvergießen, mußten wir wieder zurückgerufen und in den alten Zustand (der ursprünglich reineren Gottesverehrung) hergestellt werden durch die erbarmende Liebe Gottes unseres Vaters."

d. In den bisher schon angeführten Stellen sind außer den bezeichneten Uebeln noch einige andere angedeutet, die aus dem Sündenfalle hervorgingen, nämlich das Arbeiten im Schweiß des Angesichts, statt des leichten heiteren Genusses der Paradiesesfreuden, die Geburt mit Schmerzen und die mit dem Verlust der Unschuld verknüpfte Schaam.

e. Die nachtheiligen Veränderungen, welche durch die Sünde Adams in der menschlichen Natur bewirkt wurden, bezogen sich nach Gregors Ueberzeugung nicht etwa nur auf diesen oder jenen Theil des menschlichen Wesens, sondern auf den ganzen Menschen, selbst auf das göttliche Ebenbild in ihm, die Vernunft, den νοῦς oder die ψυχὴ νοερὰ, welche durch den Sündenfall zwar nicht vertilgt, aber doch getrübt worden ist. Deßwegen hielt Gregor gegen die Apollinaristen so strenge darauf, daß der göttliche Logos bei seiner Vereinigung mit einem Menschen auch die Vernunft, den höheren menschlichen Geist (νοῦς oder πνεῦμα) habe annehmen müssen, damit auch dieser durch die Verbindung mit dem Göttlichen geweiht und gereinigt würde. In dieser Beziehung bemerkt er gegen die Apollinaristen, daß nach ihrer Theorie von Christo nicht der ganze Mensch gerettet würde, „da er doch ganz gefallen und verurtheilt sey vermöge des Ungehorsams des Urvaters und der trügerischen List des Widersachers."[2]

1) Orat. XLV. 12. p. 854.

2) Orat. XXII. 13. p. 422.

4. Freiheit und natürliche Fähigkeit zum Guten. Es wäre sehr wichtig gewesen, noch genauer zu bestimmen, wie die durch die Sünde Adams bewirkte Verderbniß der physischen und sittlichen Natur des Menschen zu denken sey? Was ihm nach dem Sündenfall von sittlichen Kräften übrig blieb oder nicht übrig blieb? — Darüber finden wir nun freilich bei Gregor keine ganz scharfen Bestimmungen, aber doch solche Aeußerungen, die uns deutlich genug zu erkennen geben, daß er dem Menschen auch nach dem Falle, ungeachtet seiner Neigung zur Sinnlichkeit, sittliche Kraft zum Guten, daß er ihm Freiheit als Wahlfähigkeit zwischen dem Guten und Bösen zuschrieb, und die Besserung und Heiligung nicht blos von der göttlichen Gnade, sondern auch von der freien Selbstthätigkeit des Menschen abhängig machte; daß er also weit entfernt war von der strengen Theorie der Erbsünde, welche dem Menschen nach dem Fall keine selbstständige Fähigkeit zum Guten übrig läßt.

Zwar nahm Gregor an, daß kein Mensch frei von Sünde wäre, und daß schon durch die Verbindung mit dem Körper das Bessere, von Gott ausgehende, Geistige in uns bis zu einem gewissen Grade getrübt würde, allein er verlangte zugleich, daß dieses Bessere, Geistige den Körper mit seinen Begierden beherrsche und reinige, und appellirte dabei (ohne die Mitwirkung der Gnade, wie wir nachher sehen werden, zu verkennen) an die ursprüngliche, selbstständige Freiheitskraft im Menschen. „Nicht zu sündigen, sagt er,[1]) ist etwas Uebermenschliches und blos eine Sache Gottes (um von Engeln nicht zu sprechen), aber der Besserung zu widerstreben, ist die Art der verruchten und widerspenstigen Natur (des Satans) und derer, in denen sie wirkt. Von der Sünde umzukehren, das ist die Sache der Menschen, aber der Guten, die zu den Geretteten gehören; denn wenn auch der Körper von Staub etwas von Sünde mit sich führt (ἐπισύρεται) und die irdische Hülle den aufwärts strebenden, oder wenigstens zum Aufstreben geschaffenen Geist niederdrückt, so reinige das (dem Menschen eingepflanzte göttliche) Ebenbild den Schlamm, und erhebe das mit ihm verbundene Fleisch, durch die Schwingen der Vernunft es erleichternd. Wohl wäre es besser,

---

1) Orat. XVI. 15. p. 310. In einer anderen Stelle erklärt Gregorius eben so bestimmt, daß kein Mensch von Sünde frei wäre, und sieht den Grund dieser allgemeinen Verbreitung der Sünde in der zusammengesetzten Natur des Menschen. Orat. XL. 7. p. 695. „Es ist nur eine Eigenschaft Gottes, des höchsten unzusammengesetzten Wesens, gar nicht zu sündigen (denn das Einfache ist friedlich und ohne Zwiespalt mit sich selbst) — das Sündigen aber ist etwas Menschliches und kommt der irdisch-zusammengesetzten Natur zu, denn in der Zusammensetzung liegt schon der Grund zum Zwiespalt.

wenn wir einer solchen Reinigung gar nicht bedürften, wenn uns nämlich die ursprüngliche Würde geblieben wäre, zu welcher wir wieder durch die irdische Erziehung hinstreben, und wenn wir des Lebensbaumes gar nicht verlustig gegangen wären durch den bitteren Genuß der Sünde. Aber es ist doch besser, daß die Sündigenden umkehren, als daß die Fehlenden sich nicht erziehen lassen." [1])

Weit bestimmter spricht Gregor in folgenden Stellen seine Ansicht über die Freiheit und die sittlichen Kräfte des Menschen aus. In der einzigen ganz exegetischen Predigt, die wir von Gregorius besitzen, macht er über die Stelle Matth. XIX. 11. „Das Wort fasset nicht jedermann, sondern denen es gegeben ist," die Bemerkung: [2]) „Wenn du hörst, denen es gegeben ist, so denke dir dabei nichts Ketzerisches, und führe mir nicht verschiedenartige Naturen ein, irdische, geistige und mittlere (μέσους, gemischte). Denn manche haben eine so verderbliche Gesinnung, daß sie meinen, einige Menschen hätten eine gänzlich verdorbene Natur, andere eine des Heils theilhaftige, und wieder andere wären eben in dem Zustande, wohin die freie Wahl sie führe, zum Schlimmeren oder Besseren. Daß Einer mehr, der andere weniger Anlage (zum Guten, ἐπιτηδειότητα) habe, nehme auch ich an; aber zugleich, daß die blose Anlage nicht hinreiche zur (sittlichen) Vollendung; sondern daß die Vernunft da sey, dieselbe hervorzurufen, damit die Natur (natürliche Anlage) zur That werde (λογισμὸν δὲ εἶναι τὸν ταύτην ἐκκαλούμενον, ἵνα ἡ φύσις εἰς ἔργον προέλθῃ), wie der Feuerstein, wenn er vom Stahl geschlagen wird und so Feuer giebt. Wenn du also hörst, „denen es gegeben ist" so setze hinzu: es ist gegeben denen, die berufen sind und die sich dazu hinneigen. [3]) Denn auch wenn du hörst: „Es liegt nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen," [4]) rathe ich dir dasselbe dabei zu denken.

1) Vergl. hiermit Orat. XVII. 9. p. 323.

2) Orat. XXXVII. 13 seqq. p. 654 seqq.

3) Die Worte heißen: τοῖς καλουμένοις καὶ τοῖς οὕτω νεύουσι. Zu καλουμ. machen die Benedictiner die kritische Bemerkung: Duo Regg. duo Coisl. tres Colb. et orat. I. habent. βουλομένοις. Sic etiam legit Billius. Die Lesart καλουμ. scheint mir weit vorzüglicher, denn bei βουλομ. müßten wir eine Tautologie annehmen, da dasselbe auch im Worte νεύουσι liegt; und es ist Zweck der ganzen Stelle, ebensowohl die göttliche Gnade (welche beruft), als die menschliche Freiheit (welche den Ruf annimmt und dazu hinneigt), hervorzuheben und geltend zu machen.

4) Rom. IX. 16. Die Erklärung dieser Stelle ist übrigens, so wie die ganze Entwickelung, die hier Gregorius giebt, origenianisch; und Origenes war in dieser Beziehung Vorläufer des Pelagianismus.

Denn da es einige giebt, die so stolz sind auf ihre guten Handlungen (*ἐπὶ τοῖς κατορθώμασιν*), daß sie alles sich selbst zuschreiben, und nichts dem Schöpfer, dem Geber der Weisheit, dem Urheber des Guten, so belehrt diese jener Ausspruch, daß man auch bei dem Guteswollen der Unterstützung Gottes bedarf, oder vielmehr, daß selbst die Fähigkeit das Pflichtmäßige zu wählen etwas Göttliches und ein Geschenk der Menschenliebe Gottes ist (*ὅτι καὶ τὸ βούλεσθαι καλῶς δεῖται τῆς παρὰ θεοῦ βοηθείας· μᾶλλον δὲ, αὐτὸ τὸ προαιρεῖσθαι τὰ δέοντα, θεῖόν τι καὶ ἐκ θεοῦ δῶρον φιλανθρωπίας*). Denn es kommt ebensowohl auf uns an, als auf das Heil von Gott[1]) (*δεῖ γὰρ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι, καὶ τὸ ἐκ θεοῦ σώζεσθαι*). Deßwegen sagt der Apostel: es liegt nicht an jemandes Wollen, das heißt, nicht allein an jemandes Wollen, und nicht allein an jemandes Laufen, sondern auch am Erbarmen Gottes; und sodann weil auch das Wollen (*τὸ βούλεσθαι*, das Willensvermögen) von Gott kommt, schreibt er mit Recht alles Gott zu. Wie sehr du auch laufen, wie sehr du auch kämpfen magst, so bedarfst du immer dessen, der den Siegeskranz giebt. Wenn der Herr das Haus nicht baut, so arbeiten umsonst die daran bauen."

Noch weiter erklärt sich Gregor in derselben Rede,[2]) indem er die Worte Matth. XIX. 12. „Es giebt Verschnittene, die von Mutterleibe an verschnitten sind ꝛc. ꝛc." erläutert. „Diese sollten nicht stolz seyn, sagt er, denn ihre Keuschheit ist vielleicht nicht freiwillig. Das Gute, was man von Natur hat, verdient kein Lob, aber was aus dem freien Willen hervorgeht, das ist preiswürdig." Und etwas weiter unten: „Einige scheinen von Natur zum Guten geneigt zu seyn; wenn ich sage von Natur, so will ich die Freiheit nicht herabsetzen, sondern ich nehme beides an, die Anlage zum Guten und die Freiheit, welche die natürliche Anlage zur That bewegt (*ἀμφότερα τίθημι, τήν τε πρὸς τὸ καλὸν ἐπιτηδειότητα, καὶ τὴν εἰς ἔργον ἄγουσαν τὸ ἐκ φύσεως ἐπιτήδειον προαίρεσιν*). Andere giebt es, welche das Wort reinigt und von Leidenschaften frei macht; diese verstehe ich unter den von Menschen Verschnittenen. Und wieder andere, die keine Lehrer hatten, sind auf preiswürdige Art ihre eigenen Lehrer geworden. Nicht deine Mutter hat dich deine Pflicht gelehrt, nicht dein Vater, oder ein Bischof — sondern die dir einwohnende

1) Oder: „denn bei unserer Rettung kommt es ebensowohl auf uns, als auf Gott an."

2) Orat. XXXVII. 20. p. 658.

Vernunft gebrauchend, und den Funken des Guten durch den freien Willen entzündend, hast du dich selbst verschnitten, und die Wurzel ausgerottet, du hast die Werkzeuge der Sünde entfernt, und eine so feste Richtung in der Tugend (*τοσαύτην ἕξιν τῆς ἀρετῆς*) gewonnen, daß es dir fast unmöglich geworden ist, wieder ins Schlimmere umzukehren."

Würden die angeführten Stellen nicht schon entschieden beweisen, daß Gregor dem Menschen Wahlfreiheit zwischen Gutem und Bösem und Fähigkeit zum Guten zuschrieb, so könnte noch folgende kürzere, aber ebenfalls sehr bestimmte Aeußerung hinzugefügt werden. „Die Seele ist aus Gott und göttlich, des höheren Adels (*τῆς ἄνωθεν εὐγενείας*) theilhaftig und zu demselben hinstrebend, wenn sie auch jetzt an etwas Niedrigeres gefesselt ist. Vielleicht aus manchen anderen Gründen, welche allein Gott, der sie daran gefesselt hat, kennt, oder der, welcher über dergleichen Geheimnisse von Gott belehrt ist; so viel aber ich davon einsehe, aus zwei Ursachen: einmal, damit sie durch Kampf und Ringen mit dem Niedrigen die höhere Würde ererbe, und, wie Gold durchs Feuer, durch irdische Verhältnisse geprüft, das zu Hoffende (die künftige Seligkeit) nicht blos als Geschenk Gottes, sondern auch als Lohn der Tugend (*ἀρετῆς ἆθλον*) empfange. Und es ist das auch der höchsten Güte Gottes ganz würdig, es so einzurichten, daß das Gute auch zum Theil unser sey (*ποιῆσαι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἡμέτερον*), und nicht blos durch die Natur eingepflanzt, sondern auch durch die Freiheit und die Thätigkeit der zu beidem (dem Guten und Bösen) fähigen Willkühr gepflegt (*οὐ φύσει μόνον κατασπειρόμενον, ἀλλὰ καὶ προαιρέσει γεωργούμενον, καὶ τοῖς ἐπ' ἄμφω τοῦ αὐτεξουσίου κινήμασιν*)." 1)

Die Hauptsätze, die Gregorius in diesen Stellen klar genug ausspricht, sind in der Kürze folgende:

a. Der Mensch hat natürliche Anlage zum Guten, und zwar der eine mehr, der andere weniger; keiner aber ist von Natur heilig und gut, keiner böse und ganz verdorben.

b. Er hat zugleich Vernunft und Freiheit, welche zwischen Gutem und Bösem wählen, der Anlage zum Guten ihre thätige Richtung geben, sie anwenden und ausbilden.

c. Von dem Gebrauche dieser Freiheit hängt die Besserung und Heiligung des Menschen, so wie seine künftige Seligkeit

---

1) Orat. II. 17. p. 20.

ab; der gute Gebrauch wird von Gott belohnt, der schlimme bestraft. [1])

d. Aber zugleich hängt auch die Heiligung und Beseligung des Menschen von der göttlichen Unterstützung und Gnade ab; also Heiligung und Beseligung sind das Resultat des Zusammenwirkens der menschlichen Freiheit und göttlichen Gnade.

e. Ja auch die Anlage zum Guten, die Wahlfähigkeit und Freiheitskraft, so wie alle besseren sittlichen Vermögen, sind dem Menschen von Gott gegeben. Ihm als dem Urheber aller sittlichen Kräfte im Menschen ist also zuletzt auch alles Gute zuzuschreiben. Alles Gute kommt von Gott.

5. Gnade. Es läßt sich schon aus dem zuletzt Mitgetheilten schließen, welchen Begriff Gregorius von der göttlichen Gnade und ihren Wirkungen haben mußte. Er erkannte zwar Gott als den Urheber alles Guten im Menschen an, insofern er der Schöpfer seiner sittlichen Anlagen ist, aber er schrieb zugleich der Freiheit so vielen Antheil bei der Besserung und Heiligung des Menschen zu, daß für die Gnade nur das Geschäft des Mitwirkens und Unterstützens übrig bleiben konnte; doch erkannte er diese Unterstützung Gottes bei der Heiligung des Menschen als nothwendig an: *ὅτι καὶ τὸ βούλεσθαι καλῶς δεῖται τῆς παρὰ θεοῦ βοηθείας*.

Wie alles Gute von Gott komme, spricht Gregor ganz vorzüglich schön in folgender, dem Plato nachgebildeten, Stelle [2]) aus: „Indem ich die Tugend preise, preise ich Gott, von welchem den Menschen die Tugend und der Antrieb kommt, durch die eingeborene Erleuchtung (*διὰ τῆς συγγενοῦς ἐλλάμψεως*) zu ihm hin oder zu ihm zurück zu streben; denn indem wir Vieles und Großes, mehr als einer auszusprechen vermöchte, von Gott schon empfangen haben und noch empfangen werden, so ist doch das das Größte und das schönste Zeugniß seiner Menschenliebe, daß wir uns zu ihm hingezogen und mit ihm verwandt fühlen (*ἡ πρὸς αὐτὸν νεῦσις τε καὶ οἰκείωσις*). Denn was für die sinnlichen Dinge die Sonne ist, das ist Gott für die geistigen. Die Sonne erleuchtet die sichtbare Welt, Gott die unsichtbare; die Sonne macht das sinnliche Auge sonnenartig, Gott macht die geistigen Naturen gottesartig (*καὶ*

---

1) Orat. II. 28. p. 26. „Unsere Sorge gilt dem Heil der Seele, welche selig und unsterblich ist und entweder ewig gestraft oder verherrlicht wird um des schlechten oder tugendhaften Wandels willen."

2) Orat. XXI. 1. p. 386.

ὁ μὲν τὰς σωματικὰς ὄψεις ἡλιοειδεῖς, ὁ δὲ τὰς νοερὰς φύσεις θεοειδεῖς ἀπεργάζεται); und wie jene (die Sonne) dem, was sieht, die Sehkraft, und dem, was gesehen wird, die Eigenschaft, gesehen zu werden, verleiht, und selbst das Schönste unter allem Sichtbaren ist, ebenso gewährt dieser (Gott) dem Erkennenden die Kraft des Erkennens, und dem, was erkannt wird, die Fähigkeit, erkannt zu werden, und ist selbst das Höchste von allem, was erkannt werden mag, worauf alles Streben gerichtet ist, und worüber sich nichts erhebt." In einer anderen Stelle macht Gregorius darauf aufmerksam, daß wir Gott nichts darbringen könnten, was wir nicht von ihm empfangen hätten. Er spricht nämlich von der Gründung, Erhaltung und Fortpflanzung der christlichen Kirche und sagt in dieser Beziehung:[1]) „Der Herr hat sie gegründet und nicht ein Mensch; sie wird durch verschiedene Schönheiten der Tugend erbaut, der eine trägt mehr, der andere weniger, aber es tragen doch alle bei zum vollendeten Werk, zur Wohnung Christi, zum heiligen Tempel, indem sie selbst hinzugefügt und damit verbunden sind durch die Baukunst des Geistes; aber keineswegs werden wir so viel beitragen können, als wir empfangen haben, auch wenn wir alles darbringen; denn wir haben ja auch das Daseyn von Gott und die Erkenntniß Gottes, und überhaupt den Besitz dessen, was wir darbringen; und das Schönste und Liebevollste ist, daß Gott die Gabe nicht nach dem Werth des Gegebenen, sondern nach der Kraft und Gesinnung des Darbringenden mißt." Hier sehen wir immer, daß Gregorius ebensowohl die Mittheilung alles Guten von Seiten Gottes, als den Gebrauch des Mitgetheilten von Seiten des Menschen in Anschlag bringt. Ebenso in folgender Stelle:[2]) „Erscheine nicht leer vor mir, spricht der Herr (Deuteron. XVI. 16.); sondern wenn du etwas Gutes hast, so bringe es mit. Jetzt aber erscheine neu, ein anderer in deinem Leben, ganz umgewandelt. Das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu worden. Dieß bringe als Gabe am Feste dar, lasse eine gute Umwandlung in dir vorgehen, aber werde dann auch nicht stolz, sondern sprich mit David: „Diese Umwandlung ist von der rechten Hand des Höchsten (Anspielung auf Ps. 77. 11.), von welchem dem Menschen alles Gute kommt" (*παρ' οὗ πᾶν ἀνθρώποις τὸ κατορθούμενον*). Denn das Wort Gottes

---

1) Orat. XIX. 8. p. 368.

2) Orat. XLIV. 8. p. 840.

will nicht, daß du immer in demselben Zustande bleibest, sondern du sollst immer beweglich, zum Guten beweglich, überhaupt ein neues Geschöpf werden; wenn du gesündigt hast, zurückkehren, wenn du tugendhaft wandelst, dich noch mehr anstrengen."

Alle diese Stellen sind ganz allgemein gehalten, so daß sich genauere Bestimmungen über den Umfang und Wirkungskreis, so wie über die Wirkungsart der göttlichen Gnade daraus nicht entwickeln lassen. Solche bestimmtere Erörterungen finden sich auch bei Gregor nicht. Doch muß hier noch eine Stelle berührt werden, wo er noch deutlicher, als in den angeführten, von der unmittelbaren Unterstützung zum Guten spricht, welche Gott dem Menschen zukommen läßt. Nachdem Gregor von dem inneren Kampfe zwischen Geist und Fleisch gesprochen, fährt er fort:[1]) „Indem nun diese mit einander kämpfen, kommt von oben fürsorgend (ἐπίσκοπον) der Geist des großen Gottes, und giebt dem Geiste (νοΐ, der Vernunft, dem Besseren im Menschen) die Hand (d. h. verhilft ihm durch seine Unterstützung zum Siege), löst das Getümmel des lästigen Körpers (den inneren Kampf) auf, und schläfert den sich erhebenden Sturm finsterer Leidenschaften ein."

6. Prädestination. Alles bisher Angeführte deutet schon aufs bestimmteste an, daß Gregorius nur eine durch das Vorherwissen Gottes von der sittlichen Würdigkeit des Menschen bedingte Vorherbestimmung desselben zur Seligkeit annehmen konnte. Die Lehre von einer unbedingten Gnadenwahl vertrug sich nicht mit seinen Begriffen von Freiheit und moralischer Imputation, und er erklärt sich daher auch ganz entschieden gegen dieselbe.[2]) Dieß thut er in einer Bemerkung über die Worte (Matth. XX. 23.): „Das Sitzen zu meiner Rechten und Linken zu geben, stehet mir nicht zu, sondern denen es bereitet ist von meinem Vater." Er wirft dabei die Frage auf: „Also gilt die Herrschaft der Vernunft, Anstrengung, Weisheit, Fasten, Wachen, Thränenvergießen nichts, sondern nach einer Art Loos (κατά τινα ἀποκλήρωσιν d. h. nach einer von der sittlichen Würdigkeit ganz unabhängigen, für uns aus vernünftigen Gründen nicht erkennbaren Bestimmung) wird Jeremias geheiligt (Jerem. I. 5.) und andere sind von der Geburt an verworfen?" Auch in dieser Stelle magst du also, antwortet Gregor, zu den Worten: „denen es gegeben ist," hinzusetzen, denen die würdig

1) Carm. IV. V. 89. p. 69.

2) Orat. XXXVII. 14. 15. p. 655.

sind, und welche würdig zu seyn (ihre Würdigkeit) nicht allein vom Vater empfangen, sondern auch sich selbst gegeben haben.

7. Verhältniß der bisher ausgeführten Sätze zur Augustinischen Lehre. Eine Parallele zwischen Augustins Lehre von der Erbsünde, Gnade und Prädestination und Gregors Ueberzeugung, wie sie mit seinen eigenen Worten gegeben worden ist, bietet sich dem kundigen Leser von selbst dar. Doch sind wir bestimmt veranlaßt, beide in gedrängter Kürze zu vergleichen, da sich Augustin mehrmals zur Bestätigung seiner Sätze auf das Ansehen des Gregorius beruft, und der Zustimmung dieses verehrten morgenländischen Lehrers ein großes Gewicht beilegt. Die Stellen, wo Augustin dieß thut, finden sich in mehreren während des pelagianischen Streites verfaßten Schriften. Wir setzen sie mit Beifügung des griechischen Textes hierher, damit man sich von der Richtigkeit und Unrichtigkeit der augustinischen Uebersetzung augenscheinlich überzeuge.

Contra Julian. Pelag. lib. I. cap. 15. pag. 332. Sed tibi non deerit magni nominis et fama illustris episcopus etiam de partibus Orientis, cujus eloquia ingentis merito gratiae, etiam in linguam Latinam translata [1]) usquequaque claruerunt. Sedeat ergo cum istis patribus etiam sanctus *Gregorius*, et cum eis tuae criminationis inanem patiatur invidiam: dum tamen cum eis contra novitiam pestem vestram, medicinalem proferat et ipse sententiam. Audi ergo, quid dicat:

Ἡ εἰκὼν ἀνακαθαιρέτω τὴν ἰλὺν, καὶ ἄνω τιθέτω τὴν ὁμόζυγον σάρκα, τοῖς τοῦ λόγου πτεροῖς κουφίζουσα·	„Imago, inquit, [2]) Dei labem corporeae inundationis expurget, et conjunctam sibi carnem verbi Dei sublevet pennis. Et

1) Der Presbyter Ruffinus, ein großer Verehrer unseres Gregorius, hatte mehrere Schriften desselben ins Lateinische übersetzt. Hieronym. advers. Ruffin. lib. 1. tom. II. pag. 486. (siehe oben p. 134.) Man könnte vermuthen, daß sich Augustin dieser Ruffinischen Uebersetzung bedient hätte; und allerdings sind die Stellen nicht streng nach dem griechischen Original, sondern frei und bisweilen verändert wiedergegeben. Allein gerade diese Veränderungen sind von der Art, wie sie Ruffinus nicht leicht gemacht haben würde, wie sie vielmehr Augustin, wenn er den Gregorius zur Bestätigung seiner Lehren gebrauchen wollte, machen mußte.

2) Orat. XVI. 15. p. 310. Die Worte „et conjunctam sibi carnem *verbi Dei* sublevet pennis" sind dem Sinne und Worte des Originals nicht gemäß, wo es heißt: *ἡ εἰκὼν — ἄνω τιθέτω τὴν ὁμόζυγον σάρκα, τοῖς τοῦ λόγου πτεροῖς κουφίζουσα*, denn hier ist unter *λόγος* dem Zusammenhang und der ganzen Denkweise Gregors gemäß nicht das Wort Gottes, sondern die dem Menschen eingeborene Vernunft, welche das göttliche Ebenbild in ihm ist, zu verstehen.

καὶ κρεῖττον μὲν, μήτε δεηθῆναι τοιαύτης καθάρσεως, μήτε καθαρθῆναι, τοῦ πρώτου μένοντος ἡμῖν ἀξιώματος, εἰς ὃ καὶ σπεύδομεν ἐκ τῆς ἐνταῦθα παιδαγωγίας, μηδὲ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς ἐκπεσεῖν τῇ πικρᾷ γεύσει τῆς ἁμαρτίας· κρεῖττον δὲ, τοῦ μὴ παιδεύεσθαι πταίοντας, τὸ ἁμαρτάνοντας ἐπιστρέφεσθαι.

quamvis melius fuisset, ne egere quidem hujuscemodi expurgatione, sed in illa prima dignitate permansisse, ad quam et refestianmus, post praesentem emendationem, et melius fuisset non excidere a ligno vitae gustu amarissimo peccati: tamen in secundo loco expedit emendari et corrigi post lapsum, quam in nequitiis permanere."

Itemque idem ipse:

— καὶ ὥςπερ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀπεθάνομεν, οὕτως ἐν τῷ Χριστῷ ζήσωμεν, Χριςτῷ καὶ συγγεννώμενοι, καὶ συσταυρούμενοι, καὶ συνθαπτόμενοι, καὶ συνανιστάμενοι· δεῖ γάρ με παθεῖν τὴν καλὴν ἀντιστροφήν· καὶ ὥςπερ ἐκ τῶν χρηστοτέρων, ἦλθε τὰ λυπηρὰ, οὕτως ἐκ τῶν λυπηρῶν, ἐπανελθεῖν τὰ χρηστότερα. οὗ γὰρ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις· καὶ εἰ ἡ γεῦσις κατέκρινε, πόσῳ μᾶλλον τὸ Χριστὸν παθεῖν ἐδικαίωσεν;

„Sicut in Adam omnes, inquit,[1] mortui sumus, ita in Christo omnes vivificemur. Cum Christo ergo nascamur, et cum Christo crucifigamur, et consepeliamur ei in mortem, ut cum ipso etiam resurgamus ad vitam. Necesse enim est nos perpeti utilem hanc et necessariam vicissitudinem: ut sicut ex bonis ad tristia devoluti sumus, ita ex tristibus ad meliora reparemur. Ubi enim abundavit peccatum, superabundavit gratia: ut quos gustus ligni vetiti condemnavit, Christi crux gratia largiori justificet."

Idem rursus:

Τὴν γέννησιν σεβάσθητι, δι' ἣν ἐλύθης τῶν δεσμῶν τῆν γεννήσεως. καὶ τὴν Βηθλεὲμ τίμησον τὴν μικρὰν, ἥ σε πρὸς τὸν παράδεισον ἐπανήγαγε.

„Venerare, inquit,[2] nativitatem, per quam terrenae nativitatis vinculis liberatus es. Honora Bethleem pusillam et minimam, per quam tibi regressus ad paradisum patefactus est."

---

1) Orat. XXXVIII. 4. p. 665.

2) Orat. XXVIII. 17. p. 674. Zum besseren Verständniß dieser Stelle vergleiche man Orat. XL. 2. p. 692. „Das Wort Gottes kennt eine dreifache Geburt" u. s. w.

Itemque alibi de baptismo loquens: [1])

„Persuadeat, inquit, de hoc quoque sermo Christi dicentis, neminem posse introire in regnum coelorum, nisi renatus fuerit ex aqua et spiritu. Per hunc primae nativitatis maculae purgantur, per quas in iniquitatibus concipimur et in delictis genuerunt nos matres nostrae.“ Numquid et istum Manichaei sapere vel jacere venena dicturus es? Audis omnes uno corde, uno ore, una fide id ipsum dicere, et hanc esse catholicam fidem non dissonante contestatione firmatam. An tibi parva *in uno Gregorio* episcoporum orientalium videtur auctoritas? *Est quidem tanta persona*, ut neque ille hoc nisi ex fide Christiana omnibus notissima diceret, nec illi eum tam clarum haberent atque venerandum, nisi haec ab illo dicta ex regula notissimae veritatis agnoscerent.

Hier beruft sich Augustinus auf den Gregorius zur Bestätigung der strengen Lehre von der Erbsünde. In zwei anderen Stellen gebraucht er ihn für die Lehre von den Gnadenwirkungen.

Contra Julianum Pelag. lib. II. cap. 7. pag. 349 seqq. His et sanctus Gregorius adtestatur dicens, [2]) „Anima namque cum in laboribus fuerit et in angustiis, cum hostiliter urgetur a carne, tunc ad Deum refugit, et cognoscit unde debeat auxilium poscere.“ Ac ne quisquam in his verbis episcopi Gregorii hostiliter urgentem carnem, tamquam ex contraria natura mali, secundum Manichaeorum insaniam suspicetur; etiam ipse vide quemadmodum suis fratribus et condoctoribus concinat, docens non ob aliud adversus carnem spiritum concupiscere, nisi ut suo utrumque revocetur auctori post gravissimum in hac vita rei utriusque conflictum, in quo laborat omnium vita sanctorum. In libro quippe apologetico.

Καὶ οὔπω λέγω τὸν ἔνδον καὶ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, τὸν ἐν	„Illorum vero, inquit, [3]) verborum nondum facio men-

---

1) Diese Stelle kann ich bei Gregorius nicht finden. Sie scheint entweder aus einer verloren gegangenen Schrift Gregors zu seyn, oder Augustin den Autor verwechselt zu haben. Ueber die Richtigkeit der Uebersetzung läßt sich also nicht urtheilen.

2) Auch diese Stelle ist, wenigstens in dieser Form, nicht bei Gregor zu lesen. Die Benedictiner haben sie daher in eine für uns verlorene Schrift desselben verlegt. Vielleicht ist es eine Reminiscenz aus Carmen IV. V. 89. p. 69., in welchem Fall es denn freilich nichts weniger als ein genaues Citat wäre.

3) Orat. II. 91. p. 54 seqq. Auch hier hat sich Augustin erweiternde Umschreibungen und Verstärkungen der Worte des Gregorius erlaubt, wie

τοῖς πάθεσι πόλεμον, ὃν πολεμούμεθα νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπὸ τοῦ τῆς ταπεινώσεως σώματος, τὰ μὲν κρύβδην, τὰ δὲ φανερῶς· καὶ τῆς ἄνω καὶ κάτω κυμαινούσης ἡμᾶς καὶ στροβούσης, διά τε αἰσθήσεως καὶ τῶν ἄλλων τερπνῶν τοῦ βίου τούτου περιφορᾶς, τοῦ τε πηλοῦ τῆς ἰλύος, ᾧ ἐμπεπήγμεθα, καὶ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτιας ἀντιστρατευομένου τῷ νόμῳ τοῦ πνεύματος, καὶ διαφθείρειν ἐπιχειροῦντος τὴν βασιλικὴν ἐν ἡμῖν εἰκόνα, καὶ ὅσον τῆς θείας ἀποῤῥοίας ἡμῖν συγκαταβέβληται· ὡς μόλις ἄν τις ἑαυτὸν, ἢ μακρᾷ φιλοσοφίᾳ παιδαγωγήσας, καὶ ἀποῤῥηγνὺς κατὰ μικρὸν τὸ τῆς ψυχῆς εὐγενὲς καὶ φωτοειδὲς τοῦ ταπεινοῦ καὶ τῷ σκότει συνεζευγμένου, ἢ θεοῦ τυχὼν ἵλεω, ἢ καὶ ἄμφω ταῦτα, καὶ μελέτην ὅτι μάλιστα ποιούμενος ἄνω βλέπειν τῆς κατασπώσης ὕλης ἐπικρατησειε.

tionem, quibus intra nosmet ipsos propriis vitiis ac passionibus impugnamur, et die noctuque ignitis stimulis corporis humilitatis hujus et corporis mortis urgemur, nunc latenter, nunc etiam palam, provocantibus ubique et irritantibus rerum visibilium illecebris, luto hoc faecis cui inhaesimus, coeni sui foetorem venis capacioribus exhalante; sed et lege peccati, quae est in membris nostris, legi spiritus repugnante; dum imaginem regiam, quae intra nos est, captivam ducere studet: ut spoliis ejus cedat, quidquid illud est quod in nos beneficio divinae ac primae illius conditionis influxit: unde vix aliquis fortasse longa se et districta regens philosophia, et paulatim nobilitatem animae suae recolens, naturam lucis quae in se est humili huic et tenebroso luto conjuncta, revocet et reflectat ad Deum: vel si certe propitio Deo agat, utrumque pariter revocabit; si tamen longa et assidua meditatione insuescat sursum semper adspicere, et deorsum male trahentem ac degravantem materiam sibimet adstrictam frenis artioribus sublevare.“

---

jeden eine genauere Vergleichung der griechischen Stelle mit der lateinischen Uebersetzung lehren kann. Aber was die Hauptsache ist, so liegt in der Stelle Gregors durchaus kein Beweis für die augustinische Lehre von der Gnade, sondern vielmehr das Gegentheil, denn Gregorius schreibt offenbar bei dem Kampfe des Bösen und Guten oder ursprünglich Göttlichen im Menschen (der βασιλικὴ ἐν ἡμῖν εἰκὼν, καὶ ὅσον τῆς θείας ἀποῤῥοίας

Agnosce fili Juliane consonas catholicas voces, et ab eis desine dissonare. Cum dicit beatus Gregorius, „Intra nosmet ipsos propriis vitiis ac passionibus impugnamur, et die noctuque ignitis stimulis corporis humilitatis hujus et corporis mortis urgemur“; baptizatus loquitur, de baptizatis loquitur. Cum dicit, „lege peccati, quae est in membris nostris, legi spiritus repugnante“: baptizatus loquitur, de baptizatis loquitur. Christianorum est ista pugna fidelium, non infidelium Judaeorum. Crede, si non pugnas; agnosce, si pugnas, et ista pugna rebellem quoque superbiam Pelagiani erroris expugna. Jamne discernis, jamne resipiscis, et in baptismate fieri omnium remissionem peccatorum, et cum baptizatis quasi civile bellum interiorum remanere vitiorum? —

De dono perseverantiae cap. 49. pag. 561. — His duobus sanctum Gregorium addamus et tertium, qui et credere in Deum, et quod credimus confiteri, Dei donum esse testatur, dicens: [1])

Μιᾶς θεότητος, ὦ οὗτοι, τὴν τριάδα ὁμολογήσατε, εἰ δὲ βούλεσθε, μιᾶς φύσεως· καὶ τὴν θεὸς φωνὴν παρὰ τοῦ πνεύματος ὑμῖν αἰτήσομεν. δώσει γὰρ, εὖ οἶδα, ὁ τὸ πρῶτον δοὺς, καὶ τὸ δεύτερον.	„Unius deitatis, quaeso vos, confitemini Trinitatem: si vero aliter vultis, dicite unius esse naturae, et Deus vocem dari vobis a sancto spiritu deprecabitur: id est rogabitur Deus, ut permittat, vobis dari vocem, qua quod creditis, confiteri possitis. Dabit enim, certus sum; qui dedit, quod primum est, dabit et quod secundum est;“ qui dedit credere, dabit et confiteri.

ἡμῖν συγκαταβέβληται) und bei dem Siege des letzteren sehr vieles der eigenen geistigen Anstrengung und Uebung des Menschen, der *φιλοσοφιᾳ*, zu. Man erwäge nur die Worte: *ὡς μόλις ἂν τις ἑαυτὸν, ἢ μακρᾷ φιλοσοφίᾳ παιδαγωγήσας, καὶ ἀποῤῥηγνὺς κατὰ μικρὸν τὸ τῆς ψυχῆς εὐγενὲς καὶ φωτοειδὲς τοῦ ταπεινοῦ καὶ τῷ σκότει συνεζευγμένου, ἢ θεοῦ τυχὼν ἵλεω, ἢ καὶ ἄμφω ταῦτα. κ. τ. λ.* Diese Worte hat Augustin ganz unrichtig und offenbar sinnentstellend übersetzt. Aber sie waren auch seiner Theorie gar zu sehr entgegen.

1) Orat. XLI. 8. p. 737. Gregorius ermahnt dort, nicht über Worte zu disputiren, sondern auf die Sache zu sehen und gegen Häretiker brüderliche Liebe zu beweisen. Er redet dann die Macedonianer an: *μιᾶς θεότητος, ὦ οὗτοι, τὴν τριάδα ὁμολογήσατε, εἰ δὲ βούλεσθε, μιᾶς φύσεως· καὶ τὴν θεὸς φωνὴν παρὰ τοῦ πνεύματος ὑμῖν αἰτήσομεν. δώσει γὰρ, εὖ οἶδα, ὁ τὸ πρῶτον δοὺς, καὶ τὸ δεύτερον.* — Auch diese Stelle hat Augustin unrichtig wiedergegeben, was selbst die Benedictiner nicht verhehlen. Er wird damit entschuldigt, daß er kein griechisches Exemplar der Rede vor sich gehabt habe. Hätte er aber auch besser übersetzt, so

Außer diesen Stellen erwähnt es Augustin auch noch einmal vorübergehend, daß alle ausgezeichneten Kirchenlehrer, und namentlich auch Gregorius, seine Ueberzeugung von der sündlichen Natur des Menschen theilten. Contra Julian. Pelag. lib. VI. cap. 70. pag. 464.

So zuversichtlich sich auch Augustin auf die Uebereinstimmung der Ueberzeugung des Gregorius mit seiner Lehre beruft, so kann doch eine genauere Betrachtung ganz klar zeigen, daß er darin Unrecht hatte, und daß er die Stellen Gregors nicht nur unrichtig anwendete, sondern auch das Ganze der Ansicht dieses griechischen Kirchenlehrers zu berücksichtigen vernachlässigte und ihn also sehr einseitig auffaßte. Gregorius sprach zwar keineswegs dieselben Lehrsätze aus, die späterhin Pelagius und seine Freunde vortrugen, aber er war doch, wenn man alle seine Aeußerungen erwägt, weit mehr Pelagianer, als Augustinianer. Wir haben gesehen, daß er alles Gute im Menschen von Gott ableitet, aber dieß thut er keineswegs im Sinne Augustins d. h. so, daß er die ganze Besserung und Heiligung des Menschen einzig und allein von einer unmittelbaren Wirkung der göttlichen Gnade abhängig machte, sondern so, daß er auch der dem Menschen angeborenen Kraft zum Guten und der Freiheit einen Theil der Besserung zuschreibt, welche sittliche Kräfte er jedoch auch als eine Gabe Gottes ansieht, und also auch darin mittelbar die göttliche Gnade erblickt. Diesen Unterschied übersah Augustin, indem er die Stellen, wo Gregor von der menschlichen Freiheit spricht, ganz zur Seite liegen ließ. Die Ueberzeugung des Gregorius unterscheidet sich also von der des Augustinus in zwei sehr wesentlichen Puncten, aus welchen noch mehrere untergeordnete Divergenzen hervorgehen:

1. Gregorius dehnte die nachtheiligen Folgen des Sündenfalls keineswegs so weit aus, daß dadurch dem Menschen alle Fähigkeit zum Guten (unabhängig von den unmittelbaren Einwirkungen der göttlichen Gnade) geraubt worden wäre; vielmehr läßt er dem Menschen auch nach dem Fall (und unabhängig von der Wiedergeburt) Wahlfreiheit zwischen Gutem und Bösem und selbstständige Kraft zum Guten übrig; er schreibt ihm eine eingeborene Erleuchtung, eine freie Vernunftkraft, etwas ursprünglich Göttliches zu, welches er das göttliche Ebenbild nennt. Dieß beweisen die oben ausgezogenen Stellen zur Genüge. Er konnte

hat er doch darin gefehlt, daß er aus einer rednerischen Aeußerung des Gregorius, die er mit philosophischer Strenge urgirte, einen Lehrsatz zog, der Gregors sonstigen Ueberzeugungen nicht entsprach.

also die augustinische Lehre von einer vollkommenen Corruption der sittlichen Natur des Menschen nicht anerkennen.

2. Gregorius weiß nichts von einer Imputation der Sünde Adams bei allen seinen Nachkommen; er kennt die Lehre nicht, daß alle Menschen in Adam als dem Urvater und Repräsentanten des Menschengeschlechts gesündigt hätten, und deßwegen (auch ohne eigene Sünde) schuldig und verdammungswürdig wären; er hat also den strengen Begriff von Erbsünde, welcher auch eine Schuld mit einschließt, keineswegs. Dieß beweißt ganz vorzüglich eine Stelle in der 40sten Rede,[1]) wo er von dem künftigen Schicksal der vor der Taufe verstorbenen Kinder spricht und sagt: „Ich glaube, daß sie weder beseligt, noch bestraft werden (μήτε δοξασθήσεσθαι, μήτε κολασθήσεσθαι) von dem gerechten Richter, indem sie zwar ungetauft, aber auch ohne Sünde sind, und Unrecht vielmehr erlitten, als gethan haben (ὡς ἀσφραγίστους μὲν, ἀπονήρους δὲ, ἀλλὰ παθόντας μᾶλλον τὴν ζημίαν, ἢ δράσαντας). Denn der, welcher nicht strafbar ist, ist nicht sofort auch der Herrlichkeit würdig; und ebenso, wer nicht der Herrlichkeit würdig ist, sofort der Strafe.“ Hier neigt sich Gregorius offenbar zu der pelagianischen Vorstellung hin, daß die ungetauften Kinder weder der eigenthümlich christlichen Seligkeit (des regni coelorum) theilhaftig, noch auch der ewigen Verdammung und Strafe anheim gegeben seyn, sondern in einem Mittelzustand (den die Pelagianer vita aeterna nannten) sich befinden würden; ohne daß er jedoch diese Vorstellung gerade so ausspricht, wie sie die Pelagianer später ausbildeten.

Daß Gregorius die augustinische Lehre von der unbedingten Gnadenwahl verwerfen mußte, geht aus dem oben Bemerkten deutlich genug hervor. Indem er die Bestimmung zu künftiger Seligkeit zum Theil von der sittlichen, durch Freiheitsgebrauch bedingten, Würdigkeit des Menschen abhängig machte, und dem Menschen dabei ein Verdienst zuschrieb, wich er natürlich von Augustin gänzlich ab.

So wenig nun Gregorius ein Augustinianer war, eben so wenig war er auch ein Pelagianer. Dieß weiter auszuführen, gehört nicht hierher. Ich begnüge mich, folgendes zu bemerken: 1. Gregorius war überzeugt, daß die Sünde Adams nicht blos ihm, sondern dem ganzen menschlichen Geschlecht geschadet habe; 2. daß vermöge der nachtheiligen Folgen, welche eben diese Sünde Adams für alle seine Nachkommen gehabt, die Menschen nicht in demselben Zustande geboren würden, in welchem sich Adam vor

---

1) Orat. XL. 23. p. 708.

dem Falle befand; 3. daß schon vermöge der aus Geist und Körper zusammengesetzten Natur des Menschen etwas Sündiges in jedem Menschen liege, welches vorzugsweise im Körper wohnt, das Göttliche im Geiste (das Ebenbild Gottes) trübt, und einen inneren Zwiespalt und Kampf in jedem Menschen nothwendig erzeugt; 4. daß dieser innere Widerstreit, eine Folge der Sünde Adams, nur durch göttlichen Beistand, welcher die Freithätigkeit des Menschen zum Guten unterstützt, in vollkommenen Frieden aufgelößt werden kann, und daß die Erlösung durch Christum nothwendig ist, um alle nachtheiligen Folgen der Sünde Adams wieder aufzuheben.

Gregorius war weder so consequent, wie Augustinus, noch wie Pelagius; er stand zwischen dem strengen System der Freiheit, wie es Origenes gegeben hatte, und dem noch strengeren System der Gnade, wie es etwas später Augustin gab, in der Mitte. Seine Theorie, die er nirgends zusammenhängend vorträgt, scheint in ihm selbst nicht vollkommen durchgebildet gewesen zu seyn; hätte er sie aber ganz folgerichtig entwickelt, so möchte er, der Verehrer des Origenes, wohl eher zum Pelagianismus hingetrieben worden seyn, als zum Augustinianismus. So aber verblieb er bei einem die Mitte zwischen beiden, damals noch nicht in ihrer Schärfe ausgesprochenen, Systemen haltenden Synergismus.

II. Soteriologie. Lehre von der Erlösung durch Christum.

Die Lehre von dem durch Christum zu erlangenden Heil steht in jedem System in Verbindung mit den Ueberzeugungen, welche über den geistigen und physischen Zustand des Menschen aufgestellt werden. Anthropologie und Soteriologie bedingen sich immer wechselseitig und müssen sich entsprechen. So finden wir auch, daß Gregor die durch Christum gestiftete Erlösung immer in Beziehung stellt zu dem durch die Sünde Adams bewirkten Verfall des menschlichen Geschlechtes, so daß die Wohlthaten der Erlösungsanstalt vorzüglich darin bestehen, dem Menschen das wiederherzustellen, was durch den Ungehorsam Adams verloren gegangen ist. In einer Lobrede auf den Märtyrer Cyprian stellt Gregorius Christum als den ersten Märtyrer dar und sagt von ihm: „Er ist an das Kreuz hinaufgegangen und hat mich mit

sich genommen, um meine Sünde anzuheften, und über die Schlange zu triumphiren, und das Holz zu heiligen, und die Lust zu überwinden, und den Adam wieder zum Heil zurückzuführen, und das gefallene Ebenbild wiederherzustellen."[1]) Den ganzen Gang der göttlichen Oekonomie entwickelt Gregorius vorzüglich in folgender Stelle: „Wir sind geschaffen, um glücklich zu seyn; wir waren glücklich, nachdem wir geschaffen waren; das Paradies wurde uns anvertraut, um in Wonne zu leben. Wir empfingen ein Gebot, um durch Bewahrung desselben verherrlicht zu werden; nicht als ob Gott den Erfolg nicht vorher gewußt hätte, sondern weil er dem freien Willen ein Gesetz geben wollte; wir ließen uns verführen, da wir beneidet wurden; wir fielen, da wir das Gesetz übertraten. . . . So ward es für uns Bedürfniß, daß Gott Mensch wurde und starb, damit wir lebten; wir sind mit ihm gestorben, um gereinigt zu werden; mit ihm auferstanden, da wir mit ihm gestorben, mit ihm verherrlicht, da wir mit ihm auferstanden sind."[2]) In der zuerst angeführten Stelle giebt Gregorius ganz allgemein, ohne nähere Bestimmungen, als Wirkungen des Todes Jesu an unsere Entsündigung, die Besiegung des Satans und die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen[3]) (denn was er von der Heiligung des durch den Ungehorsam Adams entweihten Holzes sagt, ist eine blose Spielerei) — aus der anderen leuchtet zwar seine Ansicht über die göttliche Führung des Menschengeschlechtes auch wieder im Allgemeinen hervor, allein es möchte schwer seyn, das, was er über die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes zu unserer Beseligung in rednerischem Schwunge sagt, auf ganz klare Begriffe zurückzuführen.

Als der allgemeine Zweck der Menschwerdung Gottes in Christo wird von Gregorius die sittliche Rettung des Menschengeschlechtes angegeben. „Was ist der Grund der Menschwerdung, sagt er, die Gott um unsertwillen übernahm? Was anders, als uns vollkommen zu retten?"[4]) Diese Rettung setzte er in die

---

1) Orat. XXIV. 4. p. 439.

2) Orat. XLV. 28. p. 867.

3) In einer anderen ähnlichen Stelle Orat. XXXVIII. 13. p. 671. sagt Gregorius: „Ich (er versteht darunter den Menschen im Allgemeinen) habe das Ebenbild (Gottes) empfangen, und habe es nicht bewahrt; er (Christus) nimmt das Fleisch an, um das Ebenbild zu retten und das Fleisch unsterblich zu machen."

4) Orat. XXX. 2. p. 541. τὸ σωθῆναι πάντως ἡμᾶς. Die Lesart πάντως haben die Benedictiner mit der Bemerkung: Sic duo Regg. tres Colb. et Coisl. 1. In Edit. πάντας. — Wirklich scheint auch πάν-

Heiligung, Beseligung und Vergöttlichung des Menschen und verband damit die Idee, daß sich Gott darum in Christo mit allen Theilen der menschlichen Natur vereinigt habe, damit sie alle durch diese Verbindung geweiht und geheiligt würden und damit das Göttliche, mit der menschlichen Natur verbunden, dieselbe, wie der Sauerteig die Masse, stärkend und verbessernd durchdringe. „Er vereinigte mit sich, was verdammt war, um alles von der Verdammung zu befreien, indem er für Alle Alles wurde, was wir sind, ausgenommen die Sünde, Leib, Seele, Geist, so weit der Tod reicht.“ 1) Deßwegen mußte Christus auch alle irdischen Zustände durchmachen und in alle menschlichen Verhältnisse bis zur tiefsten Schmach und Erniedrigung eintreten, damit alles Menschliche, auch das Geringste, durch diese Herablassung der Gottheit geehrt und gereinigt, und unter allen Beschränkungen das Bild eines göttlichen Lebens verklärt und als ewiges Vorbild der Menschheit dargestellt werde. 2) Ueberhaupt bezeichnet Gregorius die Menschwerdung in Christo als den eigentlichen allgemeinen Vereinigungspunct für Gottheit und Menschheit, durch welchen die Gottheit zur Beglückung der ihr entfremdeten Menschen sich herabgelassen hat, und die Menschheit zu göttlicher Beseligung emporgehoben werden soll. Wir finden bei ihm, wie bei vielen Kirchenlehrern dieser Zeit, den Gedanken häufig wiederkehren: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde; womit er ohne Zweifel nicht eine eigentliche Erhebung zu göttlichem Wesen, eine Verschmelzung mit Gott, sondern, wie er es in Umschreibungen häufig selbst erklärt, eine Annäherung zu göttlicher Heiligkeit und Seligkeit, eine immer reinere Wiederherstellung und Verklärung des göttlichen Ebenbildes im Menschen bezeichnen will. 3) Um nun das, was die Menschheit im Allgemeinen an der innigsten Verbindung mit der Gottheit hindert, hinwegzuräumen, dazu mußte die Gottheit selbst voll Menschenliebe in die irdische Beschränkung herabkommen: „Die Gottheit

---

τως den Vorzug zu verdienen, da *πάντας* weit leichter als eine Emendation angesehen werden kann. Durch *πάντως* soll der über die ganze menschliche Natur sich erstreckende Umfang und die keinen Wunsch mehr übrig lassende Vollständigkeit der Erlösungsanstalt ausgedrückt werden.

1) Orat. XXX. 21. p. 555.

2) Orat. II. 23 u. 24. p. 24 u. 25.

3) Wenn z. B. Gregor Orat. II. 22 u. 23. p. 23. sagt, darauf zwecke die Erniedrigung der Gottheit und jede Heilsanstalt ab, den Menschen zu Gott zu machen, so erklärt er es durch den Zusatz: und ihn, der zu einer höheren Weltordnung gehört, auch der himmlischen Seligkeit theilhaftig zu machen (*Θεὸν ποιῆσαι, καὶ τῆς ἄνω μακαριότητος, τὸν τῆς ἄνω συντάξεως*).

muß zu uns herab, wir müssen zu ihr hinansteigen, damit eine Gemeinschaft Gottes mit den Menschen bewirkt wird, indem die Würde (der Gottheit mit einem menschlichen Wesen) sich vereinigt; so lange aber jedes für sich bleibt, das Göttliche in seiner Erhabenheit, das Menschliche in seiner Erniedrigung, findet keine Mittheilung der Güte, keine Herablassung der Menschenliebe Statt, sondern es bleibt ein großer und unübersteiglicher Schlund in der Mitte, der nicht blos den Reichen vom Lazarus und von dem ersehnten Schoose Abrahams trennt, sondern auch die geschaffene und vergängliche Natur von der ungeschaffenen und ewig bleibenden."[1])

Gregorius hatte dabei zugleich die Ueberzeugung, daß die Gottheit, indem sie durch Verbindung mit einem Menschen in eine gewisse Beschränkung eintrat, für den menschlichen Geist erst recht erkennbar geworden sey. „Die reine Gottheit zu ertragen (d. h. anzuschauen, aufzufassen und zu erkennen), dessen ist die dem Werden und Vergehen unterworfene Natur nicht fähig."[2]) Der endliche Menschengeist kann den unendlichen Gottesgeist nicht unmittelbar und vollkommen fassen, der Unbeschränkte muß in die Begränzung des menschlichen Redens und Handelns eintreten, und in der Beschränkung eines Menschenlebens die Fülle seiner unsichtbaren göttlichen Eigenschaften offenbaren, damit er von der beschränkten Vernunft des Menschen richtig erfaßt und erkannt werde. Dieß lag in dem Ausspruche, den wir bei Gregorius häufig finden, Gott sey Mensch geworden, *ἵνα χωρηθῇ ὁ ἀχώρητος*, damit der Unendliche durch diese Vereinigung mit dem Endlichen für den endlichen Geist begreiflich werde.

Die wichtigste und schwierigste Frage ist indeß, wie Christus bei seiner erlösenden Thätigkeit gewirkt habe, um die Sünden und ihre Folgen, die Strafen von uns zu entfernen, und in welchem Verhältniß insbesondere die Sündenvergebung zum Tode Christi stehe? Gregor erklärt sich zwar über diesen Punct nicht sehr bestimmt und folgerichtig, aber wir finden doch zerstreute Aeußerungen bei ihm, woraus wir ungefähr auf seine Vorstellungen schließen können. Vorerst sagt er ganz allgemein in einer Rede auf das Weihnachtsfest: „Wir feiern heute die Herabkunft Gottes zu den Menschen, damit wir zu ihm hinaufkommen oder hinansteigen; damit wir den alten Menschen ablegen und den neuen anziehen; und wie wir in Adam gestorben sind, so in Christo leben, indem wir mit Christo geboren, gekreuzigt, begraben werden und auferstehen. Wenn die Sünde mächtig ist, so ist die

1) Orat. XLI. 12. p. 740 u. 741.

2) Orat. XXXIX. 13. p. 685.

Gnade noch viel mächtiger (Rom. V. 20.), und wenn der Genuß der Speise verdammte, wie viel mehr wird das Leiden Christi gerecht machen."[1] Hier deutet Gregorius darauf hin, daß durch das Leiden Christi ein Uebel von uns entfernt werden soll, welches durch den Ungehorsam des ersten Menschenpaares auf uns gekommen ist. Wie wir durch Adam gewisser Güter verlustig geworden sind, so werden wir in Christo höhere Lebensgüter erhalten, wenn wir die ganze Erscheinung Christi so in uns aufnehmen, sie so uns aneignen, als ob wir mit ihm gekreuzigt, begraben, auferstanden wären. Diese Ausdrücke sind nun allerdings dunkel und unbestimmt und bedürfen genauerer Erläuterung, die wir auch bis zu einem gewissen Grade in einer anderen Stelle finden, worin Gregorius die Vorstellung von einem stellvertretenden Leiden und Sterben Christi nicht undeutlich als die seinige vorträgt. Der Redner will nämlich erklären, inwiefern der Apostel sagen könne, daß der Sohn sich dem Vater unterwerfe (1 Cor. XV. 28.), als ob er ihm nicht jetzt schon unterworfen wäre, und thut dieß so: „Wie er (Christus) um meinetwillen ein Fluch genannt ward (Gal. III. 13.), weil er meinen Fluch löste, und Sünde (2 Cor. V. 21.), weil er die Sünde der Welt hinwegnahm (Joh. I. 29.), und statt des alten Adams ein neuer wurde, so macht er auch meinen Ungehorsam (meine Wiedersetzlichkeit) zu dem seinigen, als das Haupt des ganzen Körpers; so lange nun ich ungehorsam und widersetzlich bin, durch Verleugnung Gottes und Leidenschaften, wird auch Christus in Beziehung auf mich ungehorsam genannt; wenn ihm aber alles unterworfen ist (es wird ihm aber alles unterworfen durch Erkenntniß sowohl als Umwandlung), dann hat auch er sich vollkommen unterworfen; indem er mich den Geretteten (Gott) zuführt."[2] In dieser Stelle ist es wohl ziemlich bestimmt ausgedrückt, daß Christus auch dadurch der Retter des menschlichen Geschlechtes von der Sünde und ihrem Fluche wurde, daß er den Ungehorsam der Menschen zu dem seinigen gemacht, das heißt, daß er die unseligen Folgen, welche der Ungehorsam für einen jeden Einzelnen hätte haben müssen, zu erdulden übernahm. Indeß war Gregorius hierin nicht vollkommen im Reinen, wie aus dem Folgenden hervorgeht.

Durch eine zu buchstäbliche und äußerliche Erklärung der neutestamentlichen Worte λύτρον und λυτροῦν war schon seit

1) Orat. XXXVIII. 4. p. 665.

2) Orat. XXX. 5. p. 542.

früherer Zeit (seit Irenäus und vornehmlich Origenes) die Vorstellung herrschend geworden, daß Christus die Menschen dadurch von der Gewalt und Herrschaft des Satans, unter welche sie durch die Sünde gefallen seyen, befreit habe, daß er seine Seele für sie als Lösegeld hingab. Dieser der Erlösungsanstalt eines heiligen Gottes so wenig würdige Gedanke wurde auf verschiedene Weise modificirt; die meisten Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts nahmen (nach dem Vorgange des Origenes) an, Christus habe mit dem Satan einen Tausch eingegangen, bei welchem er (Christus) sich selbst als Kaufpreis für die Befreiung der Menschen anbot; der Satan sey den Vertrag eingegangen, habe sich aber nachher getäuscht gesehen, weil er die Herrschaft über Jesum wegen dessen göttlicher Heiligkeit und Macht nicht behaupten konnte. Gregorius verwirft eine solche Vorstellungsart von Erlösung ganz entschieden. „Wem und um wessen willen, sagt er, wurde denn das Blut, ich meine jenes kostbare und herrliche Blut des Gottes, der Hoherpiester und Opfer zugleich war, zu unserem Besten vergossen? Wir waren unter der Gewalt des Argen, indem wir unter die Sünde verkauft waren, und die Lust für Schlechtigkeit eintauschten. Wenn nun das Lösegeld keinem anderen gegeben wird, als dem Gewalt habenden Besitzer, so frage ich, wem wurde dieses dargebracht und um welcher Ursache willen? Etwa dem Argen (dem Satan) selbst? Pfui des tollkühnen Gedankens! Dann hätte ja der Räuber nicht blos von Gott, sondern Gott selbst (in Christo) als ein Lösegeld und einen überschwenglichen Lohn für seine Tyrannei empfangen .... Oder dem Vater? Aber hier fragt es sich erstlich, wie so? Denn er hielt uns ja nicht in seiner Gewalt. Sodann, welchen Grund kann man angeben, daß der Vater sich an dem Blute des Eingebornen ergötzt haben sollte, während er nicht einmal den Isaak annahm, der ihm von seinem Vater dargebracht wurde, sondern das Opfer eines vernünftigen Wesens in das eines Widders verwandelte? Oder ist es nicht offenbar, daß es (das Lösegeld) der Vater annahm, indem er dasselbe weder verlangte, noch dessen bedurfte, sondern um der göttlichen Heilsordnung (*δι᾽ οἰκονομίαν*) willen, und weil der Mensch durch die Menschwerdung Gottes geheiligt werden mußte; damit er uns, den Tyrannen mit Gewalt überwindend, befreie, und durch Vermittelung des Sohnes zu sich zurückführe?“ [1]) Wir sehen aus dieser Stelle, daß Gregorius jene Vorstellung von der Erlösung als einer eigentlichen Loskaufung aus der Gewalt des

---

1) Orat. XLV. 22. p. 862 u. 863.

Teufels nicht billigen konnte;[1]) eben so wenig scheint er einen eigentlichen Versöhnungsopfertod, durch welchen Gott bewogen worden wäre, die Sünden zu vergeben und ihre Strafen zu erlassen, anzunehmen, sondern er behauptet ganz einfach, um der Ordnung des göttlichen Reiches und seiner Heiligungsanstalten willen (*δι' οἰκονομίαν*) sey die Menschwerdung und das Leiden, die freie Selbstaufopferung Jesu nothwendig gewesen.

Daß Gregor die Erlösungsanstalt als eine allgemeine, für das ganze menschliche Geschlecht bestimmte Wohlthat ansah, geht schon aus der Parallele hervor, die er so häufig zwischen den durch Christum mitgetheilten Gütern, und den durch Adam allgemein verbreiteten Uebeln zieht. Er behauptet aber auch den Universalismus der Erlösung ganz bestimmt. „Durch Christi Leiden sind wir, nicht etwa nur dieser, jener aber nicht, sondern alle, die an demselben Adam Theil nahmen, wiederhergestellt worden, wir alle, die durch die Schlange irre geführt, durch die Sünde dem Tode überliefert, durch den himmlischen Adam gerettet, und zu dem Baume des Lebens, von welchem wir getrennt waren, wieder hingeführt worden sind durch das Holz der Schmach (das Kreuz).“[2])

Zum Erlösungswerke Christi gehörte es nach Gregors Ueberzeugung auch, daß er nach seinem Tode in die Unterwelt hinabstieg, um die dort befindlichen Seelen zu befreien;[3]) allein Gregor ließ es dabei unbestimmt, ob Christus alle jene Seelen gerettet habe, oder nur die glaubenden.[4])

---

1) Obwohl nun Gregor jenen Gedanken einer gerechten Ueberlistung des Satans durch ein Lösegeld, das er nicht behaupten konnte, verwarf, so war er doch nicht so abgeneigt, bei dem Kampfe, in welchem Christus den Satan überwand, auch einige List gelten zu lassen. Die List bestand darin, daß Christus in menschlicher Gestalt erschien, so daß der Teufel meinte, er habe es nur mit einem gewöhnlichen Menschen zu thun, während doch die Kraft und Heiligkeit der Gottheit in ihm wohnte. „Weil jener Sophist der Sünde unüberwindlich zu seyn vermeinte, nachdem er uns durch die Hoffnung, Gott gleich zu werden, verlockt hatte, wird er verlockt durch die vorgehaltene Lockspeise des Fleisches (*σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται*), damit er, in der Meinung, den Adam (einen Menschen) anzufallen, Gott angreife, und so der neue Adam den alten rette, und der Fluch des Fleisches gelöst werde, indem der Tod durch das Fleisch (den Erlösungstod Christi) getödtet werde.“ Orat. XXXIX. 13. p. 685.

2) Orat. XXXIII. 9. p. 609.

3) Orat. XXIX. 18. p. 537. . . . *εἰς ᾅδου κάτεισιν, ἀλλ' ἀνάγει ψυχάς.*

4) Orat. XLV. 24. p. 864. . . . *ἂν εἰς ᾅδου κατίῃ, συγκάτελθε. γνῶθι καὶ τὰ ἐκεῖσε τοῦ Χριστοῦ μυστήρια, τίς ἡ οἰκονομία τῆς διπλῆς καταβάσεως, τίς ὁ λόγος· ἁπλῶς σώζει πάντας ἐπιφανεὶς, ἢ κἀκεῖ τοὺς πιστεύοντας;*

III. Von den kirchlichen Heilsmitteln.

1. Taufe. Bestreitung falscher Vorstellungen und Misbräuche des vierten Jahrhunderts.

An die Betrachtung über das in Christo mitgetheilte Heil im Allgemeinen schließen wir sogleich einige Bemerkungen über die Lehre von den kirchlichen Gnadenmitteln an; und hier befinden wir uns namentlich in Beziehung auf die Taufe im Stande, die Ueberzeugungen Gregors ausführlicher zu entwickeln, da wir von ihm eine eigene Rede über die Taufe [1]) von bedeutendem Umfang besitzen.

1. Namen und Wirkungen der Taufe. Gregor unterscheidet die christliche Taufe von der Taufe des Johannes, und glaubt, daß Gott, der Erzieher des Menschengeschlechtes, auch bei der Anordnung der verschiedenen Lustrationen und Taufen auf den religiösen Entwickelungsgang der Menschheit Rücksicht genommen habe. [2]) Die christliche Taufe, die uns hier allein beschäftigt, bezeichnet Gregor mit den mannichfaltigsten bildlichen Namen, [3]) um den Reichthum der geistigen Güter, welche den

---

1) Es ist die 40ste Rede p. 691—729. bei den Benedictinern; sie hat die Ueberschrift *εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα.*

2) In dieser Beziehung sagt er: „Da dieß ein Tauffest ist, so müssen wir auch über die verschiedenen Taufen (*περὶ διαφορᾶς βαπτισμάτων*) sprechen. Moses taufte, aber im Wasser; vorher auch in der Wolke und im Meere 1 Cor. X. 2.; dieses war aber vorbildlich, wie es auch dem Paulus scheint; das Meer bedeutete das Wasser, die Wolke den Geist; das Manna das Brod des Lebens, der Trank den Trank Gottes. Johannes taufte, nicht mehr auf jüdische Weise; denn er taufte nicht mehr blos im Wasser, sondern auf Sinnesänderung; aber auch noch nicht vollkommen geistig, denn er setzt noch nicht hinzu, im Geiste. Auch Jesus tauft, aber im Geiste; das ist die Vollendung. Ich weiß noch eine vierte Taufe, die durch das Märtyrerthum und durch Blut, womit auch Christus getauft wurde, und welche um so viel herrlicher ist, als die anderen Arten, je weniger sie wieder durch Sünden befleckt wird. Ja ich weiß noch eine fünfte, die durch Thränen (*τὸ τῶν δακρύων*), aber sie ist noch schwerer, weil man jede Nacht sein Lager mit Thränen benetzen muß.“ Orat. XXXIX. 17. p. 688.

3) Die meisten dieser bildlichen Ausdrücke, die in jener Zeit gewöhnlich waren, finden wir in folgender Stelle (Orat. XL. 3. p. 692.) von Gregor zusammengestellt: „Die Taufe ist also Erleuchtung der Seelen, Umwandlung des Lebens, Gelöbniß eines guten Gewissens gegen Gott (*ἐπερώτημα τῆς εἰς θεὸν συνειδήσεως* 1 Petr. III. 21.), die Taufe ist Unterstützung unserer Schwachheit, Ablegen des Fleisches, Anziehen des Geistes (des fleischlichen und geistigen Menschen), Theilnahme am Logos, Wiederherstellung des Geschöpfes, Abspülung der Sünde (*κατακλυσμὸς ἁμαρτίας*, eigentlich die Ueberfluthung, wodurch die Sünde weggeschafft wird, im

Christen durch die Taufe zu Theil werden, anzudeuten. Der wesentliche Gedanke aber, der dieser ganzen reichen Namengebung zum Grunde liegt, ist der: daß alle Wohlthaten des Christenthums in der Taufe gleichsam in einen Punct concentrirt, in einen Moment zusammengefaßt mitgetheilt würden; wobei jedoch die Beschränkung nicht zu vergessen ist, daß die Taufe nur insofern mit Grund alle diese Namen trägt, als der Täufling die rechte, beim Eintritt in das von Christus gestiftete Gottesreich erforderliche, Gesinnung mitbringt. Eine deutlichere Entwickelung über das Wesen der Taufe erhalten wir in folgender Stelle,[1]) worin Gregorius auch das Aeußerlich-symbolische und das Innerlich-geistige als die beiden nothwendigen Elemente des Sacramentes unterscheidet: „Da wir aus zwei Theilen, der Seele und dem Körper, der sichtbaren und unsichtbaren Natur bestehen, so findet auch eine doppelte Reinigung Statt, durch das Wasser nämlich und den Geist, wovon das erstere sichtbar und körperlich empfangen wird, das andere, der Geist nämlich, unkörperlich und unsichtbar hinzukommt, das eine bildlich, das andere wahrhaftig und die Tiefen der Seele reinigend, so daß es der ersten Geburt (dem ἄνθρωπος σαρκικός) Hülfe gewährt, neue Menschen statt der alten, göttliche (θεοειδεῖς, großartige) statt derer, wie sie jetzt

Gegensatz gegen die Fluth, als Strafe der Sünde und mit Anspielung auf 1 Petr. III. 21.), Mittheilung des Lichtes, Entfernung der Finsterniß. Die Taufe ist ein Fahrzeug (ὄχημα, Fuhrwerk) zu Gott, ein Sterben mit Christo (eig. ein Auswandern mit Christo), eine Befestigung des Glaubens, eine Vollendung des Geistes, ein Schlüssel des Himmelreichs, eine Veränderung des Lebens, eine Befreiung von der Sclaverei, eine Lösung von Fesseln, eine Umwendung in einen besseren Zustand. Die Taufe — was soll ich noch mehreres aufzählen? — ist das schönste und herrlichste Geschenk Gottes; denn wie man das Heiligste des Heiligen und das Lied der Lieder (das Allerheiligste und das Hohelied) sagt, so nennt man auch die Taufe Erleuchtung, weil sie heiliger als jede andere Art von Erleuchtung ist." In einer anderen Stelle (Orat. XL. 4. p. 693.) bringt Gregorius noch mehrere Namen der Taufe bei und erklärt sich über die Bedeutung derselben etwas bestimmter: „Wie Christus, der Geber, mit vielen und verschiedenen Namen bezeichnet wird, so auch seine Gabe; wir nennen sie das Geschenk, die Gnade, die Taufe, die Salbung, die Erleuchtung, das Gewand der Unvergänglichkeit, das Bad der Wiedergeburt, das Siegel, und überhaupt alles Herrliche. Geschenk, weil es auch denen gegeben wird, die nichts vorher dargebracht haben; Gnade, weil sie auch Schuldigen mitgetheilt wird; Taufe, weil die Sünde im Wasser mitbegraben wird; Salbung, als etwas Priesterliches und Königliches (weil Priester und Könige gesalbt werden); Erleuchtung, als (geistige) Aufhellung (φώτισμα ὡς λαμπρότητα); Gewand, als Umhüllung der Schande; Bad, als Abwaschung; Siegel, als Bewahrung und Bezeichnung der Herrschaft (welcher die Christen als Unterthanen des Gottesreiches unterworfen sind).

1) Orat. XL. p. 695.

sind, hervorbringt, ohne Feuer umschmilzt, und ohne Zerstörung neu schafft. Um es mit einem Wort zu sagen, die Kraft der Taufe ist keine andere, als die eines Bundes mit Gott zu einem neuen Leben und einem reineren Wandel;[1]) deßwegen müssen wir auch im hohen Grade fürchten, und jeder mit aller Wachsamkeit seine Seele bewahren, daß wir nicht als Treulose bei diesem Gelöbniß erscheinen." Gregorius stellt es deßwegen als besonders gefährlich dar, nach der Taufe zu sündigen, weil eine ähnliche Reinigung durch eine zweite Taufe nicht Statt finden könne.

Die Wirkungen der Taufe sind in dem Gesagten schon angedeutet; sie bestehen in der Mittheilung aller Wohlthaten des Christenthums durch einen Act. Alles, was die Erlösungsanstalt des Christenthums im Ganzen am Menschen bewirken soll, das sieht Gregorius auch als eine Wirkung der Taufe an, nämlich besonders Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in seinen ursprünglichen ungetrübten Zustand, Reinigung der Seele des Menschen von allem Sündhaften, durch welche er fähig wird, in das innigste Verhältniß mit Gott zu treten, Aufnahme in das von Christo gestiftete Gottesreich und Anfang eines neuen Lebens nach den Gesetzen dieses Reiches und dem Willen seines Oberhauptes. Als eine besonders wichtige Wohlthat, welche durch die Taufe ertheilt wird, betrachtet Gregor natürlich die Vergebung der Sünden, worunter er jedoch nur die schon begangenen Sünden versteht. „So erstrecke sich die Reinigung in der Taufe, sagt er,[2]) nicht blos auf den Körper, sondern auch auf das Ebenbild (Gottes, den Geist), und sey nicht blos eine Abwaschung der Sünden, sondern auch eine Besserung des Wandels, sie spüle nicht blos den alten Schmutz hinweg, sondern reinige auch die Quelle . . . Die Taufe gewährt Vergebung für die Sünden, die wir begangen haben, nicht für die, welche wir noch begehen."[3]) Auf die practische Anerkennung dieses Satzes glaubte Gregorius, der das Christenthum nie als Sündenpolster mißbraucht wissen wollte, besonders deßwegen dringen zu müssen, damit der Getaufte sich nicht einer falschen Sicherheit überlasse, sondern mit steter Wachsamkeit die in der Taufe ihm gewordenen geistigen Güter bewahre und rastlos an seinem Heil arbeite.

---

1) *συνθήκας πρὸς θεὸν δευτέρου βίου καὶ πολιτείας καθαρωτέρας ὑποληπτέον τὴν τοῦ βαπτίσματος δύναμιν.*

2) Orat. XL. 32. p. 716.

3) *τῶν γὰρ ἡμαρτημένων, οὐ τῶν ἁμαρτανομένων τὸ λουτρὸν ἔχει συγχώρησιν.*

2. Nothwendigkeit der Taufe. Da Gregorius in der Taufe eine Mittheilung aller Wohlthaten der Erlösungsanstalt in einem Act sah, so mußte er dieselbe für etwas sehr Wesentliches und Nothwendiges halten. So gewiß der Mensch einer Wiederherstellung oder Umwandlung in einen besseren sittlichen Zustand bedarf, eben so gewiß bedarf er auch der Taufe, welche das, was durch den Sündenfall verdorben worden ist, wieder gut macht, und die dem Menschen von seiner ersten leiblichen Geburt her anhängenden Unvollkommenheiten und Mängel durch eine geistige Wiedergeburt ausbessert. „Das Wort Gottes, sagt er [1]) in diesem Sinn, kennt eine dreifache Geburt, die körperliche (τὴν ἐκ σωμάτων), die durch die Taufe, und die durch die Auferstehung; unter diesen ist die erste nächtlich und sclavisch und mit Begierden verbunden, die andere lichtvoll, frei und von Begierden erlösend, [2]) indem sie alles Umhüllende (das göttliche Ebenbild Trübende), was wir von der (ersten) Geburt haben, hinwegnimmt und zum höheren Leben hinführt." Noch bestimmter erklärt sich Gregorius hierüber in einer anderen Stelle: [3]) „Da es nur eine Eigenschaft Gottes und des höchsten unzusammengesetzten Wesens ist, gar nicht zu sündigen — denn das Einfache ist friedlich und ohne Zwiespalt mit sich selbst — das Sündigen aber etwas Menschliches ist und der irdisch zusammengesetzten Natur zukommt — denn in der Zusammensetzung liegt schon der Grund zum Zwiespalt — so glaubte der Herr sein Gebilde nicht ohne Hülfe lassen, noch etwas versäumen zu dürfen, da es Gefahr lief, von ihm abzufallen. Vielmehr, wie er die, welche nicht waren, schuf, so stellte er auch die Geschaffenen wieder her (ἀνέπλασε), ein göttlicheres Geschöpf und höher als das erste; und dieß ist für die Unmündigen die Versiegelung (in der Taufe), für die Vollkommneren dem Alter nach zugleich die Gnadengabe und die Wiederherstellung des durch die Sünde gefallenen Ebenbildes. [4]) Das ist also die Gnade und Kraft der Taufe, daß sie nicht wie vor Alters eine Ueberfluthung der Welt, [5]) sondern Reinigung von Sünden für jeden Menschen bringt, und überhaupt Befreiung

---

1) Orat. XL. 2. p. 692.

2) ἡ μὲν νυκτερινή τέ ἐστι, καὶ δούλη καὶ ἐμπαθής, ἡ δὲ ἡμερινὴ, καὶ ἐλευθέρα, καὶ λυτικὴ παθῶν.

3) Orat. XL. 7. p. 695.

4) ἣ τοῖς μὲν ἀρχομένοις ἐστὶ σφραγὶς, τοῖς δὲ τελειοτέροις τὴν ἡλικίαν καὶ χάρισμα, καὶ τῆς πεσούσης εἰκόνος, διὰ τὴν κακίαν, ἐπανόρθωσις.

5) Anspielung auf 1 Petr. III. 21.

von allem Unrath und aller Befleckung, welche durch die Sünde eingedrungen ist.“ Gregorius, welcher die Sünde als etwas über alle Menschen Ausgebreitetes betrachtete, mußte demnach auch die Ueberzeugung hegen, daß die Taufe, welche Befreiung von der Sünde verschafft, Bedürfniß für alle sey.

Er nahm indessen diesen Satz nicht so streng, daß er jeden, auch den, der ohne sein Verschulden von der Taufe ausgeschlossen blieb, also auch die ungetauften Kinder für Sündige und deßhalb Schuldige und einer ewigen Verdammung Würdige erklärt hätte; vielmehr sprach er die ungetauften Kinder von künftiger Strafe frei, erkannte ihnen jedoch auch die ewige Seligkeit nicht bestimmt zu; ein klarer Beweis, daß er die Taufe als nothwendige Bedingung ansah, um an der Seligkeit des Gottesreiches Theil zu nehmen. Nur konnte er sich dabei nicht zur consequenten Härte eines Augustinus verstehen, welche alle Nichtgetauften (gleichviel ob mit oder ohne ihre Schuld) nicht blos vom Himmelreich ausschließt, sondern auch ewiger Verdammung und Strafe anheimgiebt. Auch finde ich nicht, daß Gregorius die so oft gebrauchte Stelle Joh. III. 5. anwendete, um die Unerläßlichkeit der Taufe zu künftiger Seligkeit zu beweisen. 1)

3. Gesinnung und Lebenswandel, welche bei dem Täufling vor, bei und nach der Taufe Statt finden sollen. So sehr Gregorius die Wirkungen der göttlichen Gnade in der Taufe zur Vergebung der Sünden, zur Reinigung und Heiligung des Menschen preist, so war er doch weit entfernt, die göttliche Gnade als etwas magisch wirkendes anzusehen, welches ganz unabhängig vom Seelenzustand des Menschen seinen Einfluß äußere. Vielmehr dringt er, dem es so sehr um Pflanzung des thätigen Christenthums in den Gemüthern zu thun war, mit aller Strenge eines Sittenlehrers darauf, daß der Mensch mit der rechten gottgeweihten Gesinnung zur Taufe komme, daß er sich mit Ernst vorbereite, und nach empfangener Taufe noch mehr alle Kraft aufbiete, um der Gnade Gottes nicht unwürdig zu werden. „So eilet denn zu diesem Gute hin, 2) und kämpfet einen doppelten Kampf, den ersten, daß ihr euch reiniget vor der Taufe, den anderen, daß ihr die Taufe (das

---

1) Aus einer oben schon berührten Stelle geht hervor, daß Gregorius auch den Märtyrertod als eine Bluttaufe und als Ersatzmittel für die Wassertaufe ansah; ja daß er dieser Taufe durch das Märtyrerthum einen noch höheren Werth zuschrieb, weil der Mensch nach Empfang derselben nicht mehr sündigen könne, seinen Taufbund also auch nicht mehr entweihe. Orat. XXXIX. 17. p. 688.

2) Orat. XL. 31. p. 715.

heißt, die darin mitgetheilten Güter) bewahret . . . Vortreffliche Hülfsmittel, um das zu erlangen, wornach du begehrest, sind Nachtwachen, Fasten, hartes Lager, Gebet, Thränen, Erbarmen gegen Dürftige und Almosengeben. Dieß alles kannst du auch als Dank für das, was du empfangen, und als Bewahrungsmittel ansehen.“ Ganz besonders warnt Gregorius zugleich davor, daß man sich nach der Taufe nicht im Vertrauen auf empfangene Sündenvergebung einer falschen Sicherheit überlasse, sondern alle Kraft anwende, um sich in der Gnade zu erhalten, und seine Seligkeit zu bewirken. „Verkenne nur nicht das Maas der Gnade; sorge nur, daß du nicht schlafest und sorglos werdest, und der Feind dir Unkraut dazwischen säe. Siehe nur zu, daß du nicht in zu großer Freude über das Gute, und übermäßig dich erhebend, durch Uebermuth fallest; arbeite nur immer fleißig an deiner Reinigung, und bewahre die Gnade der Sündenvergebung, deren du theilhaftig geworden, mit Sorgfalt; so daß das Empfangen derselben dir zwar von Gott komme, das Bewahren aber von dir selbst.“ [1])

4. Ueber das Verschieben der Taufe, die Kindertaufe und einiges andere damit Zusammenhängende. Es ist bekannt, daß man, obwohl die Kindertaufe früher schon Sitte war, im Verlaufe des vierten Jahrhunderts die Annahme der Taufe oft bis ins höhere Alter, ja bis zum Augenblick des herannahenden Todes zu verschieben pflegte, theils aus falsch verstandener Ehrerbietung gegen das Sacrament, theils aus verwerflicheren Gründen, die aus einer Neigung zu unsittlichem Leben entsprangen. Die meisten Gründe, womit man damals das Verschieben der Taufe zu entschuldigen und zu beschönigen pflegte, werden wir kennen lernen, wenn wir sehen, wie Gregorius den entgegengesetzten Grundsatz der Beschleunigung der Taufe vertheidigt. Dieser Kirchenlehrer nämlich, obwohl er selbst nicht als Kind, sondern vermuthlich erst nach seinem dreißigsten Lebensjahre getauft worden war, hatte sich doch überzeugt, daß das Verschieben der Taufe bis zu reiferen Jahren oder gar bis zu einem höheren Alter mit zu vielen nachtheiligen Folgen verknüpft sey und großentheils aus zu unreinen Motiven entspringe, als daß es in der Kirche geduldet werden könne, und reihte sich daher den Männern an, welche gegen das Ende des vierten Jahrhunderts mit Ernst und Nachdruck diesen Mißbrauch bekämpften und eine frühere Taufe schon im zarten Kindesalter empfahlen.

---

1) Orat. XL. 32. p. 717. . . . ἵνα τὸ μὲν ἀφεθῆναί σοι παρὰ θεοῦ, τὸ δὲ συντηρηθῆναι καὶ παρά σου γένηται.

Der verwerflichste Grund, den man für das Verschieben der Taufe gebrauchen konnte, lag in folgendem Gedanken: die Taufe gewährt Vergebung der begangenen Sünden; begeht man nun nach empfangener Taufe wieder Sünden, so macht man sich der erhaltenen Vergebung und Gnade wieder verlustig; es ist also vortheilhafter, die Taufe erst dann zu nehmen, wenn man schon alle Sünden begangen hat und keine mehr zu begehen im Stande ist, das heißt am Ende des Lebens, so daß dann alle früheren Sünden mit einemmale vergeben werden. Gegen so verderbliche Folgerungen mußte jeder Lehrer angehen, dem es um thätiges Christenthum Ernst war, und Gregorius thut es mit redlichem Eifer, indem er besonders hervorhebt, wie schändlich es sey, auf solche Weise mit der göttlichen Gnade Wucher zu treiben, und wie gefährlich, den Zeitpunct des Todes abzuwarten, da kein Mensch auch nur einen Augenblick seines Lebens vollkommen sicher sey. „Jeden Augenblick, sagt er[1]) in letzterer Beziehung, ist Zeit zur Abwaschung, denn jeden Augenblick steht der Tod bevor. Mit Paulus rufe ich dir zu: siehe jetzt ist die angenehme Zeit.“ (2 Cor. VI. 2.) Aber weitläuftiger erklärt er sich gegen die, welche beim Verschieben der Taufe mit der göttlichen Gnade markten zu können glaubten, in folgender Stelle:[2]) „Lassen wir uns heute taufen, damit wir es nicht morgen aus Zwang thun, und lasset uns die Wohlthat nicht verschieben, als sollte uns dabei ein Unrecht geschehen; lasset uns nicht abwarten, daß wir noch tiefer in die Schlechtigkeit versinken, damit uns desto mehr vergeben werde; lasset uns nicht mit Christus wuchern und markten (*μηδὲ γενώμεθα Χριστοκάπηλοι καὶ Χριστέμποροι*). Eile zu der Gnadengabe (Taufe), so lange du noch deiner Besinnung mächtig bist; so lange du noch nicht schwach bist an Körper und Geist, oder es wenigstens den Anwesenden scheinest, wenn du auch noch bei Vernunft bist — so lange deine Zunge noch nicht lallt, oder kalt wird, oder, um nichts weiter zu sagen, die Kraft noch nicht verloren hat, die Worte der heiligen Handlung auszusprechen; so lange du noch gläubig werden kannst, nicht blos dem Vermuthen nach, sondern nach sicheren Kennzeichen.“ Gregorius verlangt, daß der Mensch, wo möglich, nach erhaltener Taufe noch so lange lebe, um auch thätige Beweise seiner wirklichen Sinnesänderung ablegen zu können: „Es muß zwischen der Gnade (der Taufe) und dem Tode ein Zwischenraum mitten inne liegen, damit nicht blos die

1) Orat. XL. 13. p. 700.

2) Orat. XL. 11. p. 698.

Rechnung der Sünden getilgt, sondern auch in die Rechnung des Guten noch etwas eingetragen werde; damit du nicht blos die Gnade empfangest, sondern auch eine Belohnung; damit du nicht allein dem Feuer entgehest, sondern auch die Herrlichkeit ererbest, welche die zu der Gnadengabe hinzukommende Selbstthätigkeit verschafft (ἣν τὸ ἐπεργάσασθαι τῷ δώρῳ χαρίζεται). Den Niedriggesinnten ist es schon etwas Großes, der Strafe zu entgehen; den Hochgesinnten aber, zugleich einer Belohnung theilhaftig zu werden."[1]) Bei manchen besser Denkenden wirkte die Idee von einer durch die Taufe ein für allemal ertheilten Sündenvergebung anders, aber doch so, daß sie gleichfalls daraus einen Grund für das Verschieben der Taufe entnahmen; sie fürchteten die in der Taufe übernommenen strengen Pflichten nicht ganz erfüllen zu können, und glaubten dann die Gnade gänzlich zu verlieren und kein Mittel mehr zu haben, um diesen furchtbaren Verlust zu ersetzen. „Du fürchtest, sagt Gregor zu einem solchen,[2]) der Gnade verlustig zu werden, und verschiebst deßhalb die Reinigung, weil du keine zweite hast. Aber wie? Fürchtest du nicht, du möchtest zur Zeit der Verfolgung in Gefahr kommen und das größte Gut, Christum, verlieren? Wirst du es deßwegen etwa auch meiden, ein Christ zu werden?" Jede Verzögerung der Taufe aus diesen und ähnlichen Gründen erklärt Gregor aus Einflüsterung und Verführung des Satans, ermahnt muthvoll dagegen zu kämpfen, und sucht Begierde nach den Segnungen der Taufe zu erwecken: „So lange du noch Katechumene bist, verweilst du nur in den Vorhallen der Frömmigkeit. Du mußt hineintreten, durch die Hallen hindurchgehen, das Heiligthum anschauen, zu dem Allerheiligsten hinblicken, mit dem dreieinigen Gott dich verbinden." Zu demselben Zweck führt er es auch weitläuftiger aus, wie für jedes Alter und Geschlecht, und für jeden Stand die Taufe nützlich und nothwendig sey: „Du bist ein Jüngling? so stehe fest wider die Leidenschaften mit göttlicher Unterstützung, und lasse dich unter die Gottesschaar aufnehmen; du bist schon ein Greis und nicht ferne von dem dir bestimmten Schicksalstage? so ehre selbst deine hohen Jahre; komme noch den wenigen Tagen zu Hülfe und gewähre deinem Alter die Reinigung; du hast ein Kind? so laß der Sünde keinen Spielraum; vom zarten Alter an werde es geheiligt und dem Geiste geweiht."[3])

---

1) Orat. XL. 12. p. 699.
2) Orat. XL. 16. p. 701.
3) Orat. XL. 17. p. 702.

Von den oben bezeichneten ernsteren, aber freilich im Irrthum über das Wesen der Taufe befangenen, Christen sind die natürlich zu unterscheiden, welche die Taufe deßhalb hinausschoben, weil sie sich fürchteten, mit dem Ablegen des Taufgelübdes ein strengeres Leben beginnen und ihrer bisherigen Genußsucht entsagen zu müssen; einen von diesen Letzteren läßt Gregorius sagen: „Was hilft es mir, wenn ich durch die Taufe beschränkt bin, und mir die Annehmlichkeiten des Lebens durch meine Eilfertigkeit selbst verschlossen habe, da es mir frei stand, mich dem Vergnügen zu ergeben und hernach doch der Gnade theilhaftig zu werden? Denn auch denen, die früher im Weinberge arbeiteten, wurde kein größerer Lohn,[1]) indem gleicher Lohn auch den Letzten gegeben wurde." Auf diese Ausflucht erwiedert Gregorius: „Erstens ist hier (in der bezeichneten Parabel) von der Taufe gar nicht die Rede, sondern von denen, die zu verschiedenen Zeiten gläubig und mit dem schönen Weinstock, der Kirche, vereinigt werden. Sodann haben die, welche vorher eingegangen sind, zwar nach dem Maas der Arbeit mehr dargebracht, aber nicht nach dem Maas des guten Willens . . . Aber gesetzt auch die Parabel bezöge sich auf die Taufe, nach deiner (des Gegners) Auslegung; was hindert dich wohl, früher einzugehen, und des Tages Hitze zu ertragen, und doch die Letzten (die Spätkommenden) nicht zu beneiden, damit du eben dadurch einen Vorzug habest in der Liebe, und die Belohnung nicht als Gnade, sondern als Schuldigkeit empfangest (καὶ χρέος, ἀλλὰ μὴ χάριν λαβεῖν τὴν ἀντίδοσιν). Dazu kommt, daß in der Parabel von Arbeitern die Rede ist, die wirklich hineingehen in den Weinberg, und den Eingang nicht verfehlen; und dieß Letztere droht dir doch (indem du die Taufe verschiebst)."

Lächerlich war die Entschuldigung, welche Andere vorbrachten: es sey einerlei, ob man sich früher oder später taufen lasse, wenn man nur den Entschluß dazu gefaßt habe, weil vor Gott der gute Wille für die That gelte. „Wie? sagten solche,[2]) ist Gott nicht voll Menschenliebe? Kennt er nicht die Gesinnung, prüft er nicht den guten Willen, und wird er nicht den Entschluß zur Taufe wie die Taufe selbst ansehen?" — „Du sprichst in Räthseln, erwiedert Gregor, wenn vor Gott wegen seiner Menschenliebe der Unerleuchtete so gut ist wie der Erleuchtete (der Ungetaufte wie der Getaufte) oder wenn der, welcher zur Theilnahme am Himmelreich Lust hat, schon in demselben

1) Matth. XX. 1.
2) Orat. XL. 22. p. 707.

ist, ohne das zu thun, was das Himmelreich fordert." Und in einer anderen Stelle: [1] „Wenn du einen des Mordes beschuldigst nach dem blosen Willen, auch ohne die wirkliche That, so gelte dir der auch für einen Getauften, der, ohne die Taufe empfangen zu haben, nach derselben verlangt; wenn aber jenes nicht zugegeben werden kann, so sehe ich nicht ein, wie dieses Statt finden soll. Oder betrachte es einmal so: Wenn dir zur vollen Kraft der Taufe die blose Lust hinreicht, und du deßhalb schon um deine Seligkeit eiferst, so mag dir auch zur Seligkeit die blose Lust darnach hinreichen; denn was kann es dir schaden, wenn du auch derselben verlustig gehst, wenn du nur darnach strebst?"

Dieß waren vorzüglich die Gründe, womit man das Verschieben der Taufe bis in ein höheres Alter oder bis zur Todesstunde zu vertheidigen pflegte; allein es gab auch manche, welche nur auf kürzere Zeit damit zögerten, und nur einen nach ihrer Meinung gelegeneren Zeitpunct abwarteten, um diese heilige Handlung an sich vollziehen zu lassen. Auch diese bekämpft Gregorius, indem er nachdrücklich darauf dringt, so bald als möglich ohne allen Verzug durch die Taufe in die Christengemeinschaft sich aufnehmen zu lassen. Er sah in jeder Verzögerung nur Gefahr, in der Beschleunigung aber den gewissen Vortheil. Es ist nicht uninteressant, zu sehen, wie man damals schon besonders festliche Tage, eine vorzüglich gute Gesellschaft u. dergl. wählte, wie man überhaupt auf eine Menge Aeußerlichkeiten sah, um dem, was an und für sich in seiner ganzen Einfachheit wichtig genug war, durch solche Außendinge mehr Würde und Feierlichkeit zu geben. Wir lernen diese Verhältnisse am besten aus Gregors lebendiger Darstellung kennen. Manche wollten sich gerne an einem der feierlichen allgemeinen Tauftage, um Weihnachten, Ostern oder Pfingsten taufen lassen. Sie sprachen: [2] „Ich warte das Weihnachtsfest ab, Ostern ist mir lieber, ich verschiebe es bis auf Pfingsten; es ist besser, an einem Tage mit Christo (am Epiphanienfeste, welches ursprünglich dem Andenken der Taufe Jesu im Jordan geweiht war) getauft zu werden, mit Christo zu einem neuen Leben einzugehen am Tage der Auferstehung, die Erscheinung des Geistes zu ehren . . . . Aber dann? dann kommt plötzlich das Ende an einem Tage, da du es nicht erwartest, und in einer Stunde, die du nicht weißt; dann tritt als ein schlimmer Begleiter die Armuth an Gnade zu dir, und du mußt Hunger leiden zwischen solchen Reichthümern der Güte."

1) Orat. XL. 23. p. 708 u. 709.

2) Orat. XL. 24. p. 709.

Andere wollten gerne am Tauftage ihre nächsten Verwandten bei sich sehen, und alles recht festlich vorbereiten, um dieselben aufs beste zu empfangen; sie sagten:[1] „Mein Vater, meine Mutter sollen bei mir seyn, meine Brüder, mein Weib, meine Kinder, meine Freunde, Alles, was mir theuer ist, sollen Theil nehmen; dann will ich das Heil empfangen; jetzt ist die Zeit noch nicht, mich erleuchten zu lassen . . . . Aber es ist zu befürchten, daß die, von denen du hofftest, daß sie sich mit dir freuen würden, mit dir trauern müssen. Sind sie da, so ist es erfreulich, sind sie entfernt, so warte deßhalb nicht. Denn es ist eine Schande zu sagen: Wo ist die Gabe, die ich bei der Taufe darbringe (τοῦ δέ μοι τὸ καρποφορούμενον ἐπὶ τῷ βαπτίσματι;)? Wo ist das Taufgewand, in dem ich glänzen kann? Wo ist das, was ich zum Empfangen meiner Täufer bedarf, damit ich auch hierin das Schickliche thue? Sey doch nicht kleinlich in wichtigen Dingen. Das Geheimniß ist erhaben über alles Sichtbare. Bringe dich selbst als Gabe dar, ziehe Christum an, bewirthe mich durch deinen Wandel, so freue nicht blos ich mich deiner Aufnahme, sondern auch Gott, der die höchsten Gnadengaben mittheilt."

Wieder Andere sahen entweder auf die äußere kirchliche oder innere sittliche Würde des Geistlichen, der die Taufhandlung vollziehen sollte, und wollten sich nur von dem oder jenem, besonders vornehmen oder allgemein geschätzten Priester taufen lassen. Zu diesen spricht Gregorius:[2] „Sage nicht: ein Bischof soll mich taufen, oder ein Metropolit, oder der von Jerusalem — denn bei der Gnade kommt es nicht auf den Ort, sondern auf den Geist an — oder er soll von vornehmer Geburt seyn; denn es wäre ja unerträglich, wenn mein edles Geschlecht durch meinen Täufer beschimpft würde — oder wenn er nur ein Presbyter ist, so darf er wenigstens nicht verheirathet seyn; denn es wäre entsetzlich, wenn ich gerade bei der Reinigung beschmutzt würde. Siehe nicht auf die Würdigkeit (ἀξιοπιστίαν) des Predigenden oder Taufenden; darüber richtet ein Anderer, der das Verborgene prüft; dir sey jeder würdig genug zur Reinigung, nur gehöre er zu den ächten Mitgliedern der Kirche und nicht zu den offenbar Verworfenen, und er sey der Kirche nicht fremd[3]) . . . Einer ist wohl besser als der andere,

1) Orat. XL. 25. p. 710.

2) Orat. XL. 26. p. 711.

3) . . . μόνον ἔστω τὶς τῶν ἐγκρίτων, καὶ μὴ τῶν προδήλως κατεγνωσμένων, μηδὲ τῆς ἐκκλησίας ἀλλότριος. Also, mit anderen Worten: er sey kein entschiedener und offenbarer Häretiker. Hiermit erklärt

aber jeder steht doch höher als du. Denke dir die Sache so: Es sollen zwei Ringe seyn, der eine von Gold, der andere von Erz, aber in beide ist das Bild des Kaisers eingegraben, und beide werden dem Wachs aufgedrückt. Welcher Unterschied ist nun zwischen diesem und jenem Siegel? Keiner. Nur in der Masse ist ein Unterschied, nicht im Gepräge. So sey dir auch jeder Täufer recht. Wohl hat einer vor dem anderen einen Vorzug im Wandel, aber die Kraft der Taufe ist gleich, und jeder Einweihende sey dir gleich erwünscht, wenn er nur nach demselben Glauben gebildet ist."

Schlimmer war die Gesinnung derer, welche sich zu vornehm dünkten, um sich mit dem gemeinen Volke, mit Armen und Sclaven taufen zu lassen, welche zu stolz waren, ein öffentliches Sündenbekenntniß abzulegen, oder zu bequem, sich der etwas langwierigen Cärimonie des Exorcismus zu unterwerfen. Diese ermahnt Gregorius mit folgenden Worten:[1] „Halte es nicht für erniedrigend, dich mit einem Armen taufen zu lassen, wenn du reich bist, oder mit einem Geringen, wenn du von vornehmer Familie bist, oder mit dem, der bis jetzt ein Sclave gewesen, wenn du ein Herr bist. Du erniedrigst dich noch nicht so sehr, als Christus, dem du heute durch die Taufe einverleibt wirst, welcher um deinetwillen Knechtsgestalt angenommen hat. Halte es auch nicht für unwürdig, deine Sünden zu bekennen, da du weißt, auf welche Weise Johannes getauft hat, damit du durch die Schmach in diesem Leben der zukünftigen entgehest. Verwirf auch nicht das Heilmittel des Exorcismus, und laß dich durch seine Länge nicht ermüden; auch das ist ein Prüfstein der ächten Gesinnung, mit der man zur Taufe kommt."

Dieß alles konnte nun von denen, gegen welche Gregorius kämpfte, zugegeben werden, und es blieb doch noch die Frage übrig, wie soll man es mit den Kindern halten? Gregorius läßt sich daher von einem Gegner die Einwendung machen: „Was sagst du von den noch Unmündigen, die weder den Verlust noch die Gnadengabe fühlen können? Sollen wir auch diese taufen?" und antwortet darauf:[2] „Allerdings, wenn die Gefahr dringend ist, denn es ist besser, daß sie ohne Bewußtseyn

---

also Gregor die von Ketzern ertheilte Taufe für ungültig; doch scheint er durch den Zusatz προδήλως zu κατεγν. einen Unterschied zwischen solchen Häretikern zu machen, welche wirklich die öffentliche kirchliche Verwerfung erfahren hatten, und solchen Partheien, die blos im Verdacht der Ketzerei standen, und nur die Taufe der ersteren zu verwerfen.

1) Orat. XL. 27. p. 712.

2) Orat. XL. 28. p. 713.

geheiligt werden, als daß sie unversiegelt und ungeweiht abscheiden (ἢ ἀπελθεῖν ἀσφράγιστα καὶ ἀτέλεστα). Zum Beweis dafür dient uns die Beschneidung nach acht Tagen, welche ein Vorbild der Taufe ist, und an noch Unvernünftigen vorgenommen werden soll; eben so das Bestreichen der Thürpfosten, welches an fühllosen Dingen geschah, und doch die Erstgeborenen rettete. In Beziehung auf die anderen Kinder (d. h. die welche nicht in Lebensgefahr kommen) ist meine Meinung, *daß man das dritte Jahr abwarte*, oder etwas darüber oder darunter, weil sie dann auch etwas von den Worten des Sacramentes (μυστικόν τι) vernehmen oder aussprechen können, wenn sie es auch nicht vollkommen verstehen, sondern es ihnen blos eingeprägt wird (εἰ καὶ μὴ συνιέντα τελέως, ἀλλ᾽ οὖν τυπούμενα) — und ihnen dann Seele und Leib heilige durch das große Geheimniß der Taufe. Denn die Sache verhält sich so. Von ihrem Leben haben sie erst dann Rechenschaft abzulegen, wenn die Vernunft zur Reife gelangt ist und sie das Geheimniß einsehen — *denn die aus Unwissenheit begangenen Sünden können ihnen wegen ihres Alters nicht zugerechnet werden* — aber es ist doch wegen plötzlicher Unglücksfälle, die oft durch keine Hülfe abgewendet werden können, in jeder Beziehung besser, durch die Taufe gesichert zu seyn." [1])

5. *Künftiges Schicksal der Nichtgetauften.* Aus mehreren bisher schon bemerkten Stellen geht deutlich genug hervor, daß Gregorius wohl unterschied zwischen denen, die durch ihre Schuld, und denen, die ohne ihre Schuld die Taufe nicht empfangen haben, und daß er über den Zustand der letzteren im künftigen Leben milder dachte, als man in späterer Zeit zu denken pflegte. Er spricht sich darüber sehr bestimmt aus: [2]) „Unter denen, welche der Taufe nicht theilhaftig werden, sind die Einen ganz thierisch (κτηνώδεις) oder viehischwild (θηριώδεις), je

---

1) Hie und da berief sich auch wohl einer gegen die Kindertaufe auf das *Beispiel Christi*, der ja doch in allem unser Vorbild und auch nicht als Kind getauft worden sey. Auch auf diese, obwohl sehr unbedeutende Einwendung nimmt Gregor Rücksicht: „Du sagst, Christus wurde erst in seinem 30sten Jahre getauft, obwohl er Gott war, und doch gebietest du mir, die Taufe zu beschleunigen? — Indem du ihn Gott nennest, hast du schon die Einwendung gelöst. Denn er war selbst die Reinigung (αὐτοκάθαρσις ἦν) und bedurfte der Reinigung (von außen) nicht; bei ihm war auch keine Gefahr, wenn er die Taufe verschob." Hierauf zeigt Gregor, wie wir Christum (insofern die Handlungen seines Lebens bloß äußerlich aufgefaßt werden) weder überall nachahmen können noch sollen. Orat. XL. 29. p. 714.

2) Orat. XL. 23. p. 708.

nachdem sie von Dummheit oder Bosheit erfüllt sind; ihnen ist auch die Taufe nicht ehrwürdig; wenn sie dieselbe empfangen, sind sie zufrieden; wenn sie dieselbe aber nicht empfangen, machen sie sich auch nichts daraus. Die Anderen erkennen und ehren die Gnadengabe, verschieben aber die Annahme derselben, theils aus Nachlässigkeit, theils aus Genußsucht. Wieder Andere sind nicht im Stande, sie zu empfangen, entweder wegen ihrer Unmündigkeit oder wegen des unwillkührlich sie überraschenden Todes. Unter allen diesen sind nun die entschiedenen Verächter schlimmer, als die Nachlässigen und Genußsüchtigen; diese aber wieder schlimmer, als diejenigen, welche aus Unkunde (wie die Kinder) oder aus Noth (*τυραννίδος*, wie die schnell Sterbenden) der Gnade verlustig gehen. Ich glaube nun, daß die ersteren, wie um anderer Schlechtigkeit willen, so auch wegen Verachtung der Taufe, Strafe erdulden werden; die anderen zwar auch Strafe leiden müssen, aber geringere, weil sie nicht sowohl durch Bosheit als durch Unwissenheit ihren Verlust bewirkt haben; die letzteren aber weder beseligt noch bestraft werden (*μήτε δοξασθήσεσθαι, μήτε κολασθήσεσθαι*) von dem gerechten Richter, indem sie zwar ungetauft, aber auch ohne Sünde sind, und Unrecht vielmehr erlitten als gethan haben. [1]) Denn der, welcher nicht strafbar ist, ist nicht sofort auch der Herrlichkeit würdig, und eben so, wer nicht der Herrlichkeit würdig ist, sofort der Strafe." Freilich sieht man nun nicht ganz klar ein, was denn nach Gregors Ueberzeugung aus den ungetauften Kindern werden sollte? Sie sollen weder selig noch unselig werden. Was denn? — Offenbar mußte er sich hier einen Mittelzustand denken, der für sie eine Vorbereitungs- oder Reinigungsanstalt wäre, um doch zu künftiger, in irgend einem Zeitpunct eintretender, Seligkeit befähigt zu werden. Indessen spricht er sich hierüber nicht bestimmt aus. [2]) Auch erklärt er sich nicht darüber, warum denn doch die Kinder, die ohne ihre Schuld nicht getauft worden sind, von der Seligkeit ausgeschlossen bleiben sollen, während die Anderen, die ohne ihr Verdienst die Taufe empfangen haben, zur Seligkeit eingehen. Und das hätte er thun müssen, da er nach seiner Ansicht den Grund eines solchen ungleichen Schicksals nicht in den unbedingten göttlichen Rathschluß verlegen konnte. Es ist daher um

---

1) *ὡς ἀσφραγίστους μὲν, ἀπονήρους δὲ, ἀλλὰ παθόντας μᾶλλον τὴν ζημίαν, ἢ δράσαντας.*

2) Er hätte vielleicht mit Pelagius, der bekanntlich den ungetauften Kindern auch einen locum secundae felicitatis (nach Augustins Ausdruck) anwies, nämlich die vita aeterna — er hätte mit Pelagius sagen müssen: Quo *non* eant, scio; *quo* eant, nescio.

so wahrscheinlicher, daß er stillschweigend eine irgendwann zu bewirkende Beseligung auch der ungetauften Kinder annahm. [1])

6. Von der Buße, und dem Schicksal derer, die nach der Taufe sündigen. Bestreitung novatianischer Härte. Wir haben gesehen, wie strenge Gregorius nach seiner ganzen praktischen Richtung darauf hält, daß durch die Taufe eine wahre Umwandlung des inneren Lebens, eine Reinigung des Menschen von Grund aus bewirkt werde; die Taufe ist ihm ein Bund mit Gott, auf ein neues, besseres, Gott ausschließlich geweihtes Leben. Wer nach der Taufe sich der Sünde wieder ergiebt, der bricht den mit Gott geschlossenen Bund, erscheint als treulos, und macht sich der in der Taufe nur unter der Bedingung der Sinnesänderung erhaltenen Gnade und Sündenvergebung unwürdig und wieder verlustig. Es fragt sich nun, wie von der Seligkeit eines solchen Menschen zu urtheilen sey, ob er sein Heil auf immer verscherzt habe, oder ob er es unter gewissen Bedingungen und unter welchen er es wieder erlangen könne? Hierüber nun spricht sich Gregorius eben sowohl mit einer Strenge, die von verderblicher Schlaffheit, als mit einer Milde, die von novatianischer Härte entfernt ist, aus. Seinen Ernst und seine Strenge sehen wir besonders in folgender Stelle vorwalten; nachdem er die Taufe als einen Bund zwischen Gott und dem Täufling dargestellt, sagt er: [2]) „So müssen wir denn auch in steter Furcht seyn, und mit aller Wachsamkeit jeder seine Seele bewahren, daß wir nicht als Treulose in diesem Bündniß erscheinen; denn wenn Gott schon bei unseren Verträgen mit Menschen als Mittler zugezogen wird und denselben Kraft giebt, wie groß ist die Gefahr erst, wenn wir als Uebertreter der Bündnisse erfunden werden, die wir mit Gott selbst eingegangen haben, und nicht blos anderer Sünden, sondern auch der Lüge (Treulosigkeit) schuldig sind im Angesichte der Wahrheit! Und wenn dieß alles geschieht, während doch keine zweite Wiedergeburt, keine Neugestaltung, keine Wiederherstellung in den alten Zustand (d. h. keine zweite Taufe) Statt finden kann, mögen wir dieselbe auch mit vielen Seufzern und Thränen suchen, wodurch nach meiner Ueberzeugung kaum eine Vernarbung (συνούλωσις) bewirkt werden kann . . . Es ist schmerzlich, statt des leichteren Heilmittels ein härteres anwenden zu müssen, die Gnade wegzu-

1) In der Folge erklärt Gregor seinen Zuhörern noch einige Taufgebräuche. Orat. XL. 46. p. 728. Siehe hierüber Augusti's Denkwürdigkeiten Bd. 7. S. 94.

2) Orat. XL. 8 u. 9. p. 695 u. 696.

werfen und sich wieder der Strafe schuldig zu machen, und dann die Sünde wieder durch Besserung auszugleichen. Denn wie viele Thränen müssen wir darbringen, bis sie der Fluth des Taufbades gleichkommen? Und wer ist uns Bürge, daß nicht das Ende des Lebens der Heilung (vollendeten Besserung) zuvorkommt, daß wir nicht vor das Gericht treten müssen, während wir noch Vieles abzutragen hätten, und noch des Feuers (der Feuerläuterung) in jener Welt bedürfen (*τῆς ἐκεῖσε δεομένους πυρώσεως*)? Du wirst vielleicht den Herrn bitten, du guter menschenliebender Gärtner (*γεωργός*), daß er des Feigenbaumes noch verschone, und ihn nicht abhaue, obwohl er als unfruchtbar bezeichnet ist, sondern daß er ihn ringsumher mit Dünger umgeben lasse, nämlich mit Thränen, Seufzern, Gebeten, Nachtwachen, hartem Lager, Abtödtung der Seele und des Körpers, und der Besserung, welche im Sündenbekenntniß und einem niedrigen Leben besteht. Aber es ist doch noch ungewiß, ob der Herr desselben schonen wird, weil er den Raum unnütz einnimmt, während ein anderer (Baum) der theilnehmenden Sorgfalt bedarf und verdorben werden könnte durch die an jenem bewiesene Langmuth."

In dieser Stelle also erklärt es Gregor für möglich, daß ein Mensch, der nach der Taufe sich einem sündhaften Leben ergeben, durch ernste Buße doch wieder sein Heil erwirken könne, aber er läßt es doch dabei in Beziehung auf das einzelne Individuum zweifelhaft, ob dieser Fall wirklich eintrete. Die einzige Bedingung aber, unter der es geschehen kann, ist ihm eine strenge innere und äußere Buße, wozu er ohne Zweifel auch Unterwerfung unter die Regeln rechnete, welche die Kirche dem gefallenen Sünder vorschrieb. [1]) Er eifert deßhalb gegen die übertrieben rigoristische Ansicht derer, welche keinen gefallenen Sünder, auch nach ernster und vollständig durchgeführter Buße, in die Kirchengemeinschaft wieder aufnehmen wollten; im Gefühl allgemein menschlicher Mangelhaftigkeit und Sündhaftigkeit redet er einen solchen Rigoristen, der voll Stolz auf seine eingebildete

---

1) Aehnliche Grundsätze äußert Gregor Carm. adv. Episc. V. 486. p. 47 seqq., wo er auch noch die Hoffnung auf einen künftigen Reinigungszustand für den nach der Taufe Gefallenen ausspricht. Er sagt hier unter andern:

Οὐδὲν γάρ ἐστι δεύτερον καθάρσιον·
Ἅπαξ γεγέννημ᾽· εἶτ᾽ ἀνεπλάσθην θεῷ.
Τυχόν τι ἄλλην ὕστερον πλασθήσομαι
Πλάσιν, καθαρθεὶς τῷ φιλοτρόπῳ (φιλανθρώπῳ) πυρί.
Νῦν δ᾽ οὐδὲν οἶδα φάρμακον, πλὴν δακρύων. κ. τ. λ.

Reinheit die gefallenen Brüder verstößt, auf folgende Weise an:[1] „Was sagst du aber? Was giebst du für ein Gesetz, du neuer Pharisäer, der du rein bist dem Namen, aber nicht dem Sinne nach, der du dich aufblähest mit den Lehren des Novatus, und doch eben so schwach bist? Wirst du keine Buße (*μετάνοιαν*) gelten lassen? Wirst du keine Betrübniß zulassen? Wirst du keine Thräne weinen? O daß nicht auch über dich ein solcher Richter einst richte. Macht die milde Menschenliebe Jesu keinen Eindruck auf dich, der unsere Krankheit trug und unsere Schmerzen auf sich lud, der gekommen ist, die Sünder zur Buße zu rufen und nicht die Gerechten? O wie selig wäre deine Erhabenheit, wenn es wirklich Reinheit wäre, und nicht Stolz, der Uebermenschliches verlangt, und durch Verzweiflung alle Besserung hindert. Denn es ist eben so schlimm, so viel Nachsicht zu beweisen, daß man nicht bessert, als so viel Strenge, daß man nichts vergiebt[2] . . . Oder wie? nimmst du auch den David nicht an, nachdem er Buße gethan, dem die Buße doch auch die prophetische Gabe bewahrte? Oder auch den großen Petrus nicht, dem doch auch bei dem heilsamen Leiden (des Herrn) etwas Menschliches begegnete? Nahm ihn doch Jesus auf, und vergab ihm seine dreifache Verleugnung durch jene dreifache Frage und das darauf erfolgte Bekenntniß . . . Aber du sagst, das alles kann nicht nach der Taufe Statt finden. Womit ist das zu beweisen? Beweise es, oder verdamme nicht. Wenn es aber zweifelhaft ist, so behalte die Menschenliebe die Oberhand. Aber du sagst, Novatus nahm die in der Verfolgung Abgefallenen nicht wieder an. Was heißt das? Wenn sie sich nicht besserten, so geschah es mit Recht; wenn sie sich aber in Thränen verzehrten, werde ich sein Verfahren nicht nachahmen. Oder ist mir der Menschenhaß des Novatus ein Gesetz, der den Geiz, eine andere Art von Abgötterei, nicht bestrafte, Hurerei aber so hart verdammte, als wenn er selbst ohne Fleisch und Blut wäre?“

---

2. Abendmahl.

Leider finden wir über das Abendmahl bei Gregorius nicht eben so bestimmte und ausführliche Erklärungen, wie über die Taufe. Nur aus einigen Andeutungen können wir auf seine Vorstellungen hierüber schließen.

1) Orat. XXXIX. 18. p. 689.

2) *ὁμοίως γάρ ἐστι κακὸν, καὶ ἄνεσις ἀσωφρόνιστος, καὶ κατάγνωσις ἀσυγχώρητος.*

Gregorius spricht sich überall mit der höchsten Ehrfurcht über diese heilige Handlung aus und verlangt insbesondere von dem Priester, der sie verrichtet, einen heiligen, gottgeweihten Sinn, innere und äußere Reinheit. Er scheut sich sogar, weil er sich diese Eigenschaften nicht im vollen Maaße zutraut, ein geistliches Amt zu übernehmen. „Da ich weiß, sagt er,[1]) daß keiner des großen Gottes und Opfers und Hohenpriesters würdig ist, der sich nicht vorher selbst Gott dargestellt hat als ein lebendiges und heiliges Opfer, der nicht einen vernünftigen, Gott wohlgefälligen Gottesdienst bewiesen, und Gott das Opfer des Lebens und eines zerknirschten Geistes, welches derjenige, der Alles giebt, allein von uns verlangt, dargebracht hat, — wie sollte ich wohl wagen, ihm das äußere Opfer, welches ein Bild der großen Geheimnisse ist, darzubringen?" In die Ehrfurcht Gregors gegen dieses Sacrament mischten sich indeß auch falsche Vorstellungen von der geheimnißvollen magischen Wunderkraft des geweihten Brodes und Weines, von deren Genuß er für den glaubensvoll genießenden Kranken zuverlässig Wiederherstellung der Gesundheit erwartete. In diesem Sinne erzählt er folgendes:[2]) Als seine Schwester Gorgonia einst an einer schweren und verzweifelten Krankheit darnieder lag und alle Mittel fehlschlugen, raffte sie sich in der Nacht auf, lief in die Kirche und warf sich flehend vor dem Altare nieder. „Was thut sie? fährt er fort. Sie legt ihr Haupt auf den Altar mit ähnlichem Rufen und so reichlichen Thränen, als jenes Weib, welches die Füße Christi benetzte, mit der Drohung (ἀπειλοῦσα), sie würde nicht eher weichen, bis sie ihre Gesundheit erhalten hätte; dann salbte sie ihren ganzen Körper mit dem Heilmittel, das sie bei sich hatte, und was ihre Hand etwa von den Zeichen des kostbaren Körpers und Blutes aufbewahrt hatte, das mischte sie mit ihren Thränen — und o des Wunders! sie ging sogleich mit dem Gefühl der Genesung von dannen."[3])

Wollen wir genauer auf die Vorstellung Gregors von der Gegenwart Christi im Abendmahl eingehen, so wird es sich schwerlich bestimmen lassen, wie er sich dieselbe dachte, da er sich nirgends ganz klar darüber ausspricht. Indeß ist es keinem Zweifel unterworfen, daß Gregor Brod und Wein im Abendmahl

---

1) Orat. II. 95. p. 56.

2) Orat. VIII. 17. 18. p. 228 u. 229.

3) Vergl. hiermit Gregors 240sten Brief, in welchem dieselbe Vorstellung von einer wundervollen heilenden Kraft des Abendmahls ausgesprochen ist.

Zeichen und Bilder (*τύπους καὶ ἀντίτυπα*), und zwar Zeichen und Bilder der großen Geheimnisse, sodann unseres Heiles, und selbst des Leibes und Blutes Christi nennt. Dieß geschieht in beiden oben schon angeführten Stellen, welchen ich hier noch eine dritte beifügen will. Gregorius beschwört einen Mann bei allem, was ihm heilig ist, und sagt:[1] „Ich führe dir Christum ins Gedächtniß, seine Erniedrigung, sein Kreuz, diesen Tisch, zu welchem wir gemeinsam hinzutreten, und die Zeichen (Bilder) unseres Heiles, welche ich mit demselben Munde weihe, womit ich dieses von dir erflehe, das heilige und zum Himmel uns erhebende Weihegeheimniß.“[2] Gregorius gebraucht zur Bezeichnung derselben Vorstellung bald den Ausdruck *τύποι*, bald *ἀντίτυπα*; beide Worte sind ihm also gleichbedeutend.[3] Eine unbefangene Auslegung kann wohl unter diesen Ausdrücken nichts anderes verstehen, als sichtbare Zeichen unsichtbarer Güter und Wahrheiten; Brod und Wein sind *τύποι τῆς ἐμῆς σωτηρίας* heißt nichts anderes, als: sie bezeichnen und versichern mir auf eine sinnlich-anschauliche Weise mein Heil, meine Beseligung durch die christliche Erlösungsanstalt; das Opfer des Abendmahls ist ein *ἀντίτυπον τῶν μεγάλων μυστηρίων* will nichts anderes sagen, als: es werden im Abendmahl die tiefen und geheimnißvollen Plane und Anstalten Gottes zur Beseligung des Menschengeschlechts, welche sich vorzüglich in dem Tode Jesu offenbarten, in einem sinnlich wahrnehmbaren, der Sache vollkommen entsprechenden, Bilde vorgestellt; das Abendmahl ist ein sichtbares Abbild, eine Copie (*ἀντίτυπον*) der höchsten, göttlichen Heilswahrheiten. Die Worte: Brod und Wein sind *ἀντίτυπα τοῦ τιμίου σώματος ἢ τοῦ αἵματος*, können nichts anderes bedeuten, als: Brod und Wein bilden uns den für uns gekreuzigten Leib, das für uns vergossene Blut Christi ab, sie bezeichnen, repräsentiren Leib und Blut Christi. Es ist offenbar eine blose Ausflucht, wenn Elias Cretensis[4])

---

1) Orat. XVII. 12. p. 325.

2) *καὶ τοὺς τύπους τῆς ἐμῆς σωτηρίας, οὓς ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ τελῶ στόματος, ἀφ᾽ οὗ ταῦτα πρός σε πρεσβεύω, τὴν ἱερὰν καὶ ἄνω φέρουσαν ἡμᾶς μυσταγωγίαν.*

3) Man sehe über die Bedeutung von *ἀντίτυπον* Suiceri thesaur. ecclesiast. tom. 1. pag. 383 seqq. und die dort angeführten Stellen griechischer Kirchenväter.

4) In der Erklärung von Gregors Worten Orat. II. 95. p. 56. *τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον* sagt Elias, nachdem er vorher die Lehre von der Transsubstantiation vertheidigt: „Per antitypum autem isotypum intelliges, si quidem de magnis illis mysteriis, hoc est de sanctissimo Christi corpore ac precioso sanguine istud accipias (sic

bei der Erklärung einer dieser Stellen sagt, antitypum sey soviel als isotypum, oder wenn Johannes Damascenus und eine ganze Reihe von Nachtretern behaupten: [1]) die älteren griechischen Väter, welche Brod und Wein *ἀντίτυπα* des Leibes und Blutes Christi nennen, wollten damit die Abendmahlselemente nicht nach, sondern nur vor der Consecration bezeichnen. Einer solchen Behauptung widersprechen nicht blos die Stellen des Gregorius ganz klar, in welchen offenbar von dem geweihten Brode und Weine die Rede ist, sondern auch die Sache selbst; denn vor der Consecration sind Brod und Wein eben gar nichts als Brod und Wein, ohne alle weitere Bedeutung; und nur durch die Consecration können sie *ἀντίτυπα* des Leibes und Blutes Christi werden, mag man darunter verstehen, was man will.

Auf der anderen Seite ist aber auch nicht zu übersehen, daß Gregorius vom Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl spricht, ohne irgend einen erklärenden Beisatz. In einer Stelle, [2]) wo er über die Stäbe, welche die Israeliten (nach Exod. XII. 11.) tragen sollten, allegorisirt, sagt er: „den einen Stab schreibt dir das Gesetz als Stütze vor, damit du in deinen Gedanken nicht wankest, wenn du vom Blute Gottes, von seinem Leiden und Tode hörst; vielmehr ohne Anstoß und ohne Zweifel iß den Leib, trinke das Blut, wenn du nach dem Leben dich sehnest, weder der Lehre vom Fleische (d. h. der Menschwerdung) Gottes mistrauend, noch an der von dem Leiden Aergerniß nehmend." Es ist indeß hier, in einer so rednerischen Stelle, wo der Verfasser offenbar mehrmals in uneigentlichen Ausdrücken spricht, schwer zu bestimmen, was Gregorius unter dem Essen des Leibes und dem Trinken des Blutes Christi ver-

---

enim magnus quoque Basilius hoc appellavit: praepositio enim haec *ἀντὶ* nonnunquam aequalitatem etiam significat), si autem ad futura mysteria haec referantur (nec enim desunt, qui haec verba ad hunc modum acceperint), non tanquam Christi corpus ac sanguis non vere sint, antitypa dicuntur, sed quia nunc quidem per ea divinitatis Christi participes efficimur, nostris videlicet corporibus commixti ac contemperati, tunc autem spiritualiter per solam contemplationem.“ etc. Siehe Gregors Werke in der Leipziger Ausg. tom. II. p. 201.

1) Johannes Damascenus Orthod. fid. lib. IV. cap. 14. *Εἰ δὲ καὶ τινες* (es sind aber vorzüglich unser Gregorius und sein Freund Basilius) *ἀντίτυπα τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τὸν ἄρτον καὶ τὸν οἶνον ἐκάλεσαν, ὡς ὁ θοεφόρος ἔφη Βασίλειος, οὐ μετὰ τὸ ἁγιασθῆναι εἶπον, ἀλλὰ πρὶν ἁγιασθῆναι αὐτὴν προσφοράν.* Andere siehe bei Suicerus. tom. 1. p. 384.

2) Orat. XLV. 19. p. 860.

stand,[1]) und auf keinen Fall kann daraus ein eigentliches Dogma Gregors abgeleitet werden.

Nach der ganzen Denkweise Gregors hat es nicht blos die höchste Wahrscheinlichkeit, daß er im Abendmahl eine wahrhaftige und reale Gegenwart des erhöhten Erlösers annahm, sondern es scheint dieß auch durch folgende, obwohl etwas dunkle, Stelle zur Gewißheit zu werden. Er schreibt nämlich an einen Freund, den Bischof Amphilochius:[2]) „Kaum von Krankheit etwas frei, nehme ich zu dir, dem Beförderer der Genesung, meine Zuflucht. Denn die Zunge des Priesters, die Göttliches spricht, hilft den Kranken. . . . So lasse denn nicht nach, du frommer Mann, für mich zu beten und zu flehen, wenn du durch dein Wort den Logos (das ewige, göttliche Wort) herabziehst, wenn du auf eine unblutige Weise den Leib und das Blut des Herrn opferst, indem du des Wortes als Opfermessers dich bedienest.“[3]) Offenbar liegt den Worten „wenn du durch dein Wort den Logos herabziehst“ die Vorstellung zum Grunde, daß durch das weihende Wort des Priesters eine Verbindung des göttlichen Logos mit den Elementen des Abendmahls bewirkt werde; ein Gedanke, den wir auch bei anderen Kirchenlehrern dieser Zeit finden.

Schließlich ist noch zu bemerken, daß Gregor das Abendmahl häufig als Opfer und zwar als unblutiges Opfer bezeichnet, ohne jedoch von dieser Vorstellung genauere Erklärungen zu geben. Dieß hing damit zusammen, daß er auch den christlichen Geistlichen als einen Priester ansah, und zwar auf eine Weise, wie es der neutestamentlichen Idee von einem allgemeinen Priesterthum nicht angemessen ist.[4])

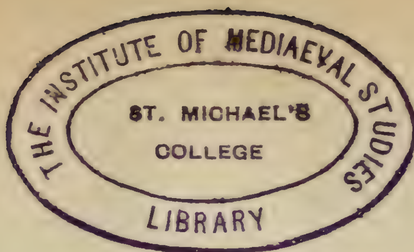
---

1) Sollte er nicht das Nämliche damit gemeint haben, was Macarius in folgenden Worten ausspricht? (Macar. Homil. XXVII.) *Ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προσφέρεται ἄρτος καὶ οἶνος, ἀντίτυπον τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ αἵματος· καὶ οἱ μεταλαμβάνοντες ἐκ τοῦ φαινομένου ἄρτου, πνευματικῶς τὴν σάρκα τοῦ κυρίου ἐσθίουσιν.*

2) Epist. 240.

3) *ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν λόγον· ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικὸν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος.*

4) Außer den schon mitgetheilten Stellen, in welchen das Abendmahl Opfer genannt wird, können dafür noch folgende angeführt werden. In seiner ersten Invective gegen Julian (Orat. IV. 52. p. 101.) erzählt Gregor von diesem Kaiser: „er entweihte seine Hände, um sie von dem unblutigen Opfer zu reinigen, durch welches wir an Christo, an seinen Leiden und an seiner Gottheit Theil nehmen.“ Und Carm. XI. V. 1. sagt er: *Ὦ θύσιας πέμποντες ἀναιμάκτους ἱερῆες.*



Vierter Abschnitt.

Kosmologie. Pneumatologie. Eschatologie.

I. Weltschöpfung und Welterhaltung.

Daß Gott (nämlich der höchste Gott, und nicht etwa ein mächtiger, aber untergeordneter Geist) die Welt geschaffen habe, war ein Satz, der sich für unseren Gregorius von selbst verstand, und den er auch zu seiner Zeit und in seinen Verhältnissen gegen keine Bestreiter zu vertheidigen brauchte. Nur einige genauere Bestimmungen dieses Satzes können wir von ihm erwarten, und diese giebt er denn auch, großentheils von platonischen Lehren geleitet. Der Grund, wodurch Gott bewogen wurde, die Welt hervorzubringen, war seine Liebe; weil sich die höchste Güte nicht damit begnügen konnte, sich ewig selbst anzuschauen, sondern auch sich mittheilen und wirken mußte, darum brachte sie Gegenstände, über welche sie ihre Wohlthaten verbreiten konnte, hervor, und schuf die geistige und sinnliche Welt.[1])

Der schöpferische Gedanke Gottes war auch schon die That; und vollzogen wurde die That durch den Sohn oder Logos, vollendet durch den heil. Geist.[2]) Zuerst schuf Gott

---

1) Orat. XXXVIII. 9. p. 668. *Ἐπεὶ οὐκ ἤρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο, τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ. ἀλλ᾽ ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεῦσαι, ὡς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετούμενα. τοῦτο γὰρ τῆς ἄκρας ἦν ἀγαθότητος, πρῶτον μὲν ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις. κ. τ. λ.*

2) . . . *καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, λόγῳ συμπληρούμενον, καὶ πνεύματι τελειούμενον.* Die erste Bestimmung bezieht sich ohne Zweifel auf die neutestamentliche Lehre von der Schöpfung der Welt durch den Logos, die andere wahrscheinlich auf die Erzählung der Genesis vom Schweben des Geistes Gottes über den Wassern. Das, was Gregor hier von Gott sagt,

die höheren Geister, die ihn zunächst umgeben, die Engel — und in ihnen die intelligible oder Geisterwelt (κόσμος νοητός), sodann die materielle, aus dem sichtbaren Himmel und der Erde bestehende Welt (κόσμος ὑλικὸς καὶ ὁρώμενος), deren wunderbare, aus der richtigsten Beziehung aller Theile unter sich und zum Ganzen hervorgehende Wohlordnung allenthalben Zeugniß für die Weisheit ihres Urhebers ablegt.[1]) Zuletzt schuf Gott (oder der Logos, ὁ τεχνίτης λόγος) den Menschen, welcher ein Mischling aus beiden Welten, von den Elementen der sichtbaren seinen materiellen Körper, von den Elementen der unsichtbaren seine unsterbliche Seele empfing.[2]) Eine Art von Schilderung der Schöpfung giebt Gregor seiner Ansicht gemäß in einer anderen Stelle.[3]) Er beginnt damit, daß Gott, das ewige Urlicht, zuerst höhere geistige Lichtnaturen des zweiten Ranges hervorgebracht habe, geht dann zur Schöpfung der Welt über, wobei er auch die Erschaffung des Lichtes (noch vor der Bildung der materiellen Sonne, an welche die Kraft zu leuchten erst später geknüpft wurde) als das Erste setzt, und läßt dann die Erschaffung des Menschen folgen, welche darum zuletzt Statt fand, damit der Mensch, als König der sichtbaren Welt, in sein schon zubereitetes Königreich eingeführt werden könnte.

Die **Welterhaltung** ist eine fortgesetzte Weltschöpfung, und so gewiß Gott Schöpfer der Welt ist, eben so gewiß ist er auch ihr Erhalter und Lenker.[4]) So sieht es Gregor an, wenn er die Erhaltung und Regierung der Welt als eine Wirkung der nämlichen göttlichen Thätigkeit, durch welche dieselbe zuerst ins Daseyn gerufen wurde, darstellt. „Wie das Weltall von Anbeginn nach Vernunft und Ordnung geschaffen, gemischt, verbunden und in Bewegung gesetzt worden ist, auf eine Art, die dem Urheber der Bewegung allein bekannt ist, so wird es auch verändert und anders angeordnet, gelenkt von den Zügeln der Vorsehung.“[5])

---

daß seine Gedanken schöpferisch, oder daß sein Denken Thun sey, wendet er in einer anderen Stelle Orat. XLIV. 4. p. 837. auch auf den Logos an: . . . τῷ πάντα δυνατῷ λόγῳ, καὶ ᾧ τὸ νοῆσαι μόνον, ἢ εἰπεῖν, ἔργον ἐστὶ παριστάμενον.

1) Orat. XXXVIII. 10. p. 668 seqq.

2) Orat. XXXVIII. 11. p. 669. Auch diese Stelle findet sich fast wörtlich in ihrer ganzen Ausdehnung wieder Orat. XLV. 5. 6. 7. p. 848 seqq.

3) Orat. XLIV. 3. 4. p. 836 u. 837.

4) Orat. XIV. 33. p. 281. . . . ἐπεὶ καὶ προνοητὴν εἶναι τούτων, ὧν ποιητὴν εἶναι ἀναγκαῖον.

5) Orat. XVI. 5. p. 302. Im Original ist der Satz als Frage gestellt. Aber da Gregors Antwort darauf nicht zweifelhaft seyn kann, so habe ich keinen Anstand genommen, ihn als positive Behauptung zu geben.

Bei Behauptung der Lehre von der göttlichen Vorsehung hatte Gregor nicht blos gegen solche zu kämpfen, welche die Weltereignisse und Menschenschicksale als ein Product des Zufalls oder des unabwendbaren Einflusses der Gestirne ansahen, sondern hauptsächlich auch gegen solche, die zwar die Vorsehung selbst nicht leugneten, aber doch ihre Einwirkungen auf die niedrigen Schicksale des Menschenlebens. „Es giebt auch Menschen, sagt er,[1]) welche die Vorsehung einer großen Armuth beschuldigen, indem sie zwar annehmen, daß das, was über uns ist (τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς), von derselben gelenkt werde, aber doch leugnen, daß sie sich auch bis auf uns, die dessen doch am meisten bedürfen, erstrecke, wie wenn sie befürchteten, sie möchten dadurch, daß sie die Wohlthaten sich über mehrere erstrecken lassen, den Wohlthäter als zu gut darstellen, oder Gott möchte ihnen ermüden; wenn er mehreren wohl thäte." Einer solchen der Vernunft eben so sehr als dem Christenthum widersprechenden Annahme konnte Gregor natürlich nicht beistimmen. „Vielmehr laßt uns glauben, sagt er,[2]) daß Gott der Schöpfer und Ordner von Allem sey; denn wie sollte das All entstanden seyn, wenn es nicht jemand ins Daseyn gerufen und geordnet hätte; und laßt uns eine Vorsehung annehmen, die dieses All zusammenhält und verbindet; denn für das, was Gott geschaffen hat, muß er ja nothwendig auch Fürsorge tragen; wenn nicht das Weltall, dem Zufall überlassen, wie ein vom Sturm getriebenes Schiff, wieder aufgelöst und zertrümmert werden und in die alte Unordnung zurückkehren soll. Ferner laßt uns glauben, daß unser Schöpfer, oder, wenn man lieber will, unser Bildner, vornehmlich unseren Schicksalen vorstehe (τοῖς ἡμετέροις μάλιστα ἐπιστατεῖν); wenn auch unser Leben durch widrige Verhältnisse hindurchgelenkt wird, deren Ursache uns darum vielleicht unbekannt ist,[3]) damit wir, weil hier unsere Erkenntniß nicht leicht eindringt, die über alles erhabene Vernunft desto mehr bewundern."

Wie, trotz der Erschaffung und Leitung der Welt durch göttliche Weisheit, physisches und moralisches Uebel in derselben möglich sey? auf diese Frage, oder eine sogenannte Theodicee läßt sich Gregor nirgends weitläuftig ein; er hält nur folgende beide, hauptsächlich praktisch wichtige, Sätze fest. Erstlich: die Ursache des moralischen Uebels kann durchaus nicht in Gott liegen (eben

1) Orat. XIV. 32. p. 281.
2) Orat. XIV. 33. p. 281.
3) Vergl. Orat. IV. 12. p. 83.

so wenig als es ein Urböses giebt), sondern sie liegt theils in uns, theils in dem, der den Menschen zuerst zum Bösen verführte, im Satan.[1]) Sodann: alles physische Uebel, alles Widerwärtige im Leben wird von der Vorsehung so gebraucht, daß es zur sittlichen Erziehung und Heiligung dienen muß; es wird also dadurch, daß es den reinsten sittlichen Zweck dienen muß, in ein moralisches Gut verwandelt. Alle Leiden sollen (abgesehen davon, daß sie auch zum Theil Strafen für begangene Sünden seyn können) dazu dienen, den Menschen zu läutern und zu Gott zu führen. Vollkommen erkennbar aber wird dem Menschen das Verhältniß seiner von Gott verhängten Schicksale zu seiner höheren Erziehung und Heiligung erst im künftigen Leben.[2])

II. Höhere Geister.

1. Engel.

Die Engel sind nach Gregors Begriff übermenschliche, reinere, von Gott geschaffene Geister, Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen, in unmittelbarer Anschauung der Gottheit befindlich, und stets zum Dienste Gottes bereit, durch beides auch der reinsten Seligkeit theilhaftig. Er liebt die Engel als Lichtwesen zu bezeichnen, welche, zuerst aus dem göttlich-schöpferischen Urlicht hervorgegangen, selbst wieder Licht und Abstrahlungen des vollkommenen Lichtes sind.[3]) Wie es bisher schon vielfach von Kirchenlehrern geschehen war, so nimmt auch Gregor verschiedene Ordnungen von Engeln an,[4]) ohne jedoch das, wodurch sich dieselben unterscheiden, genau anzugeben, indem er diese inneren Verhältnisse der Geisterwelt für etwas der menschlichen Erkenntniß unzugängliches hält. Die bestimmtesten Erörterungen Gregors über die Engel finden sich in einer Stelle der 28sten Rede,[5]) wo der

1) Orat. XL. 45. p. 727. *Πίστευε, μὴ οὐσίαν εἶναι τινα τοῦ κακοῦ, μήτε βασιλείαν, ἢ ἄναρχον, ἢ παρ᾽ ἑαυτῆς ὑποστᾶσαν, ἢ παρὰ τοῦ θεοῦ γινομένην, ἀλλ᾽ ἡμέτερον ἔργον εἶναι τοῦτο καὶ τοῦ πονηροῦ, ἐκ τῆς ἀπροσεξίας ἐπεισελθὸν ἡμῖν, ἀλλ᾽ οὐχὶ τοῦ κτίσαντος.*

2) Orat. XIV. 30 u. 31. p. 279 seqq. Orat. XVI. 5. p. 303.

3) Orat. VI. 12. p. 187. . . . *φῶς εἰσὶ καὶ αὐταὶ τελείου φωτὸς ἀπαυγάσματα* — und Orat. XL. 5. p. 693.

4) Orat. XXVIII. 31. p. 521. nennt er: *ἀγγέλους τινὰς καὶ ἀρχαγγέλους, θρόνους, κυριότητας, ἀρχὰς, ἐξουσίας, λαμπρότητας, ἀναβάσεις, νοερὰς δυνάμεις, ἢ νόας.*

5) Orat. XXVIII. 31. p. 521 seqq.

Begriff eines Engels so angegeben wird: „Sie sind Diener des göttlichen Willens, mächtig durch ursprüngliche und verliehene Kraft, Alles durchstreifend, Allen überall leicht gegenwärtig, theils vermöge ihres Diensteifers, theils vermöge der Leichtigkeit ihrer Natur; die einen haben diesen, die andern einen andern Theil der Welt (als Wirkungskreis) erhalten, oder sind entweder diesem oder jenem Theile vorgesetzt,[1]) wie es dem bekannt ist, der es so angeordnet und vertheilt hat; sie lenken alles zu einem Ziel,[2]) nach dem einen Willen des Weltschöpfers; sie preisen die göttliche Größe und schauen ewig die ewige Herrlichkeit an; nicht damit Gott verherrlicht werde, sondern damit ununterbrochen auch auf die Gott zunächst stehenden Wesen Wohlthaten ausfließen."

Was Gregor sonst noch über die Natur der Engel genauer bestimmt, besteht hauptsächlich in folgendem. Durch ihre innige Verbindung mit der Gottheit sind sie sowohl mit einer höheren Einsicht begabt, als auch in ein Verhältniß gestellt, worin ihnen das Beharren im Guten leicht, die Wahl des Bösen schwer wird; obwohl Gregor dabei nicht behauptet, daß die Engel ihrer Natur nach nothwendig gut seyen, wie Gott, sondern immer die Möglichkeit des Bösen bei ihnen annimmt, ohne welche ja auch kein Abfall Lucifers und keine Verwandlung desselben in den Satan möglich gewesen wäre. Zwar sagt Gregor, daß die Engel der vollkommenen und nothwendigen Sündlosigkeit ganz nahe stünden,[3]) aber er wagt doch nicht, ihnen unveränderliche Güte zuzuschreiben,[4]) und bezeichnet sie nicht als unbewegbar zum Bösen (*ἀκίνητοι πρὸς τὸ χεῖρον*), sondern als schwer bewegbar (*δυσκίνητοι*).[5]) „Ich wollte wohl behaupten, sagt er,[6]) daß die Engel unbewegbar zum Bösen wären und allein Trieb zum Guten hätten, weil sie sich in der Nähe Gottes befinden und zunächst von ihm erleuchtet sind; aber es bestimmt mich das Beispiel

---

1) . . . *ἄλλας ἄλλό τι τῆς οἰκουμένης μέρος διειληφυίας, ἢ ἄλλῳ τινι τοῦ παντὸς ἐπιτεταγμένας.* Die Vorstellung, daß gewisse Orte, z. B. Kirchen, unter dem vorzüglichen Schutze besonderer Engel stünden, findet sich auch sonst bei Gregor. Orat. XLII. 9. p. 755. u. 27. p. 768.

2) Gregor schildert auch sonst mit Wohlgefallen die zusammenwirkende Harmonie, den inneren Frieden und die gottähnliche Liebe dieser reinen Geisterwesen. Orat. VI. 12. p. 187.

3) Orat. XL. 7. p. 695.

4) Orat. XXXI. 16. p. 566. . . . *κἂν ἁπλοῖ τινες ὦσι, καὶ πρὸς τὸ καλὸν παγιώτεροι, τῇ πρὸς τὸ ἄκρον καλὸν ἐγγύτητι.*

5) Orat. XXVIII. 31. p. 521.

6) Orat. XXXVIII. 9. p. 668. u. Orat. XLV. 5. p. 849.

dessen, der wegen seines Lichtes Lucifer hieß, dann aber wegen seines Uebermuthes zur Finsterniß wurde, und der ihm unterworfenen empörerischen Mächte, sie nicht für unbewegbar, sondern nur für schwerbewegbar zum Bösen zu halten."

Ihre höhere Kraft zum Guten und ihre reinere Heiligkeit empfangen die Engel, nach Gregors Ueberzeugung, so gut wie alle andere geschaffene Wesen, durch die Einwirkungen des heiligen Geistes. „Der Geist wirkt zuerst in den Engeln und himmlischen Mächten, und den Wesen, die zunächst nach Gott folgen, und in seiner Nähe sich befinden. Denn nirgend anderswoher haben sie ihre Vollkommenheit, und ihre für das Böse schwer zugängliche oder unzugängliche Natur, als vom heil. Geiste." [1]) Auch in der Beziehung bilden sie Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen, daß sie im Stande sind, die Menschen zum Guten zu stärken und zu erleuchten, wie sie selbst von der Gottheit in noch höherem Grade erleuchtet sind. [2]) Gregor behauptet es ganz klar, daß die Engel uns zum Besseren unterstützen, [3]) so wie die Dämonen uns zum Bösen reizen; so daß also seiner Ansicht gemäß die Seele des Menschen der Einwirkung einer doppelten Geisterwelt offen steht. Ueber das körperliche Organ, wodurch die Engel wirken, spricht sich Gregor nicht vollkommen klar aus. Er schreibt ihnen, wie es scheint, einen unendlich feinen, immateriellen, ätherischen Körper zu, so daß sie, zwar nicht schlechthin, aber doch in Vergleichung mit uns, unkörperlich zu nennen sind. „Die Engel werden Geist und Feuer genannt; Geist, als übersinnliche Wesen, Feuer, als reinigend (*ὡς καθάρσιος*), denn auch das höchste Wesen trägt diese Namen. [4]) Zudem mögen sie für uns unkörperlich seyn, oder doch der Unkörperlichkeit möglichst nahe kommen." [5])

Die Erschaffung der Engel, deren Complex er als *κόσμος νοητὸς* bezeichnet, setzt Gregor vor die Erschaffung der sichtbaren Welt, des *κόσμος αἰσθητος* oder *ὑλικὸς καὶ ὁρώμενος*. „Zuerst wurden die Engel geschaffen, die Lichtwesen zweiter Ordnung (*λαμπρότητες δεύτεραι*), Diener des höchsten

---

1) Orat. XLI. 11. p. 739.

2) Orat. XXVIII. 31. p. 521. sagt er von den Engeln: *τοσοῦτον τῷ καλῷ μορφουμένας καὶ τυπουμένας, ὥςτε ἄλλα γίνεσθαι φῶτα, καὶ ἄλλους φωτίζειν δύνασθαι ταῖς τοῦ πρώτου φωτὸς ἐπιῤῥοαῖς τε καὶ διαδόσεσιν.*

3) Orat. XL. 36. p. 720. . . . *συνεργοῦσιν ἡμῖν πρὸς τὰ κρείττονα.*

4) Gott heißt *πῦρ καταναλίσκον*. s. oben p. 225. Anmerk. 3.

5) Orat. XXVIII. 31. p. 521. . . . *πλὴν ἡμῖν γε* (das heißt hier *ὅσον πρὸς ἡμᾶς*, wie ich glaube) *ἀσώματος ἔστω, ἢ ὅτι ἐγγύκατα.*

Lichtes, mag man sie nun als übersinnliche Geister (*νοερὰ πνεύματα*) oder als eine Art von immateriellem oder unkörperlichem Feuer ansehen, oder als andere, den bezeichneten ähnliche Naturen.“ [1])

So sieht also Gregor die Engel in jeder Beziehung als Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen an: sie stehen unter Gott, schon als Geschöpfe und als verführbar zum Bösen, über dem Menschen als Gottes erste, reinste, zum Bösen schwerer verführbare Geschöpfe; sie haben nicht die absolut immaterielle Geistigkeit Gottes, aber auch nicht die grobmaterielle Körperlichkeit des Menschen; sie sind eben deßhalb nicht wie Gott allgegenwärtig, aber doch überall leichter gegenwärtig, als der Mensch; sie vermitteln die göttlichen Wohlthaten für den Menschen, und pflanzen, als erstes Glied in der Kette der Wesen, das ihnen von der Gottheit in höherer Fülle zuströmende Gute weiter fort.

---

2. Satan.

Der Begriff, welcher den wenigen (nur gelegentlich mitgetheilten) Aeußerungen Gregors über den Satan zum Grunde liegt, ist der gewöhnliche, nämlich der eines von Gott geschaffenen, ursprünglich guten, vorzüglich begabten, dann aber durch Uebermuth abgefallenen und verfinsterten Geistwesens. Die Namen, womit ihn Gregor zu bezeichnen pflegt, sind: *ὁ κοσμοκράτωρ, ὁ ἀνθρωποκτόνος ἀπ᾽ ἀρχῆς, ὁ πικρὸς τύραννος, ὁ ἀόρατος ἐχθρὸς καὶ πολέμιος.* [2]) Daß Gregor den Satan für ein ursprünglich gut geschaffenes Wesen hielt, geht schon daraus hervor, daß er wegen seines Abfalls die Möglichkeit des Bösen bei den Engeln statuirte. Durch Abfall wurde Lucifer, ein Geist des Lichts, zum Satan, einem Geiste der Finsterniß. „Derjenige unter den Engeln, welcher sich zu empören, wider den allmächtigen Herrn zu trotzen, und über seine Würde sich zu erheben wagte, der seinen Sitz über den Wolken nehmen wollte (Jesai. XIV. 14.), hat eine seines Unsinnes würdige Strafe erduldet, indem er verurtheilt wurde, Finsterniß zu seyn statt Licht, oder, um es richtiger zu sagen, durch sich selbst wurde. [3]) Daß der ursprünglich gute Geist durch Stolz und Neid zum Satan wurde,

---

1) Orat. XXXVIII. 9. p. 668.

2) Orat. XVII. 9. p. 323. XIX. 5. p. 366. 6. p. 367.

3) Orat. VI. 13. p. 187.

wird eben so bestimmt in einer anderen Stelle gesagt:[1] „Der Neid verfinsterte auch den Lucifer, der um seines Uebermuthes willen fiel; denn er konnte es nicht ertragen, da er göttlich war, nicht auch für Gott gehalten zu werden.“ Wie das Wesen der Engel reine Harmonie mit Gott und innerer Friede ist, so befindet sich der Satan im Gegensatz gegen Gott und im inneren Zwiespalt mit sich selbst, er ist ein in sich zerrissenes, leidenschaftliches Wesen.[2]

Selbst abgefallen, wird sodann der Satan auch Veranlassung zum Abfall der Menschen von Gott, indem er die Urältern zum Ungehorsam verführt. „Er war der Menschenmörder von Anfang; er hat den ersten Menschen durch den Ungehorsam (Reizung zum Ungehorsam) verwundet, und hat das Leben voll Mühe veranlaßt, und das strafen und gestraft werden um der Sünde willen zum nothwendigen Gesetz gemacht.“[3])

Wie es sich von selbst erwarten läßt, nimmt Gregor eine fortdauernde Einwirkung des Satans und seiner Dämonen auf die Menschen an, jedoch unter der wichtigen Beschränkung, daß die Macht des Satans durch Christum überwunden ist, und daß jeder, der in Verbindung mit Christo steht, sich vollkommen im Besitz der Mittel befindet, allen Verführungen böser Geister zu widerstehen. „Wenn nach der Taufe, sagt er,[4] der Feind des Lichtes und Versucher einen Anfall auf dich macht — und er wird es gewiß thun, denn er hat auch auf meinen Gottessohn einen Anfall gemacht, verführt durch die Verhüllung (des Göttlichen in Menschengestalt), auf das verborgene Licht, getäuscht durch die äußere Erscheinung[5] — so hast du die Mittel

---

1) Orat. XXXVI. 5. p. 637.

2) Orat. VI. 13. p. 187. . . . *ἐπεὶ κἀκεῖνος αὐτός τε στασιάζει πρὸς ἑαυτὸν, καὶ τῷ πολυειδεῖ, καὶ τοῖς πάθεσι, κἂν τοῖς ἄλλοις ταὐτὸ τοῦτο ἐνεργεῖ, ὡς ἀνθρωποκτόνος ἀπ᾽ ἀρχῆς καὶ μισόκαλος.*

3) Orat. XVII. 9. p. 323. In einer anderen Stelle Orat. XXXVIII. 9. p. 668. werden der Satan und seine Geister bezeichnet als *δημιουργοὶ τῆς κακίας τῇ τοῦ καλοῦ φυγῇ, καὶ ἡμῖν πρόξενοι.*

4) Orat. XL. 10. p. 697.

5) . . . *καὶ γὰρ καὶ τῷ λόγῳ προσέβαλε διὰ τὸ κάλυμμα, τῷ κρυπτῷ φωτὶ διὰ τὸ φαινόμενον.* Gregor nimmt nämlich an, daß der Satan, als er Jesum versuchte, in dummer Verblendung ihn um seiner menschlichen Aeußerlichkeit willen für einen blosen Menschen gehalten habe, und, dadurch getäuscht, von dem verborgenen Göttlichen überwunden worden sey. Orat. XXIV. 9. p. 442. . . . *ἐπειδὴ δεύτερον Ἀδὰμ εἶδε τοῦ θεοῦ τὸ φαινόμενον, ὡς καὶ τοῦτον καταπαλαίσων· ἠγνόει γὰρ ὅτι περιπεσεῖται θεότητι, προσδραμὼν ἀνθρωπότητι.* Womit zu vergleichen Orat. XXXIX. 13. p. 685. und das über diese Stelle oben bemerkte.

zum Sieg, und brauchst den Kampf nicht zu scheuen. Setze ihm entgegen das Taufwasser, setze ihm entgegen den Geist, womit man auslöschen kann alle feurigen Pfeile des Bösewichts." Zugleich behauptet Gregor natürlich, daß, je reiner und gottähnlicher die Seele sey, desto geeigneter auch, um alle listigen Anfälle des Bösen zu verrichten." [1])

III. Von den letzten Dingen.

1. Unsterblichkeit und ewige Seligkeit.

Den Glauben an Unsterblichkeit gründet Gregorius hauptsächlich darauf, daß der Mensch, als Geist betrachtet, göttlichen Geschlechtes, mithin ewiger Natur ist. Nur das Vergängliche an ihm, der Körper, wird von sterblichen Menschen erzeugt, aber die Seele ist ein Hauch des Allmächtigen, ein Bild Gottes, göttlichen Ursprungs, also an und für sich unsterblich. [2]) Es giebt nur einen wirklichen Tod, die Sünde; [3]) der Tod des Körpers hat blos etwas sinnlich Schreckbares; in der That ist er der Eingang ins wahre Leben. Außerdem weißt Gregor auch darauf hin, daß man, weil in diesem Leben Glückseligkeit und sittliche Würdigkeit nicht im rechten Verhältnisse stehen, nothwendig ein künftiges Leben annehmen müsse, wo dieselben ausgeglichen werden. „Ich trage zwar Bedenken, das irdische Leiden der Sünde, und das Glück der Frömmigkeit zuzuschreiben; aber bisweilen verhält es sich doch so, und zwar zu den guten Zwecken, entweder um das Laster zurückzuhalten durch das Unglück der Bösen, oder um die Tugend zu fördern durch das Glück der Guten; allein nicht immer, und nicht im Allgemeinen, sondern dies ist für die Zukunft aufgespart, in welcher die einen den

---

1) Orat. XXIV. 10. p. 443. . . . *παχύτεραι γὰρ αἱ καθαραὶ ψυχαὶ καὶ θεοειδεῖς πρὸς θήραν τοῦ ἐνεργοῦντος, κἂν ὅτι μάλιστα σοφιστικὸς ᾖ καὶ ποικίλος τὴν ἐπιχείρησιν.*

2) Orat. II. 17. p. 20. „Die Seele ist aus Gott und göttlich, einer höheren Würde theilhaftig und zu derselben hinstrebend, wenn sie auch jetzt an das Niedrigere gefesselt ist." Carm. IV. V. 9 u. 10. „Wahrlich der Mensch ist ein Geschöpf und Bild des großen Gottes, von Gott zu Gott kommend." (worunter Gregor jedoch keine Emanation und Remanation verstand.) Als das Gottverwandte oder Göttliche im Menschen bezeichnet Gregor den *νοῦς* oder *λόγος*. Orat. XXVIII. 17. p. 508.

3) Orat. XVIII. 62. p. 361.

Lohn der Tugend, die andern die Strafe des Lasters empfangen werden; denn die einen werden auferstehen zum Leben, die andern zum Gericht."[1])

Die künftige Seligkeit der Frommen oder, wie er es gewöhnlich bezeichnet, die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* setzt Gregor in die vollkommene Erkenntniß Gottes, welche aus der näheren Verbindung mit Gott folgt. „Die Gerechten empfängt ein unaussprechliches Licht, und das Anschauen der heiligen und königlichen Dreieinigkeit, die jetzt heller und reiner in ihre Seele leuchtet, und sich ganz mit dem ganzen Geiste vermischt, worein ich allein vorzugsweise das Himmelreich setze."[2]) Indeß schränkt doch Gregor die ewige Seligkeit nicht einzig auf die Anschauung und Erkenntniß Gottes ein, obwohl er dieselbe für das Wesentlichste hält, sondern rechnet dazu auch die Befreiung von den Fesseln des Körpers, den inneren und äußeren Frieden, den Umgang mit seligen Geistern, und erhöhte Erkenntniß alles Guten und Schönen.[3]) Gregor nimmt dabei verschiedene Grade und Arten der Seligkeit an, welche jedem nach Maaßgabe seiner sittlichen Lebensweise zugewiesen werden; eine Ansicht, die er hauptsächlich auf die Stelle Joh. XIV. 2 gründet. Wenn in Gottes Haus viele Wohnungen sind, sagt er, so müssen sie auch bewohnt werden. Wohnung aber bezeichnet die künftige Ruhe und Seligkeit der Verklärten. So giebt es also verschiedene Arten der Seligkeit, zu welchen auch verschiedene Wege, d. h. verschiedene Arten des Lebens führen.[4]) Dieß ist besonders klar auch in folgender Stelle[5]) ausgesprochen: „Sowohl das beschauliche als das thätige Leben ist ein Weg des Heils, und führt zu einer der ewigen und seligen Wohnungen; denn so wie es verschiedene Arten des Lebens (*διάφοροι βίων αἱρέσεις*) giebt, so giebt es auch viele Wohnungen bei Gott, die nach der Würdigkeit eines jeden abgetheilt sind und zugetheilt werden.

---

1) Orat. XIV. 31. p. 279.

2) Orat. XVI. 9. p. 306. . . . *θεωρία τριάδος . . . ἣν δὴ καὶ μόνην μάλιστα βασιλείαν οὐρανῶν ἐγὼ τίθεμαι.* Orat. XX. 12. p. 384. . . . *ἡγοῦμαι δὲ μὴ ἄλλο τι τοῦτο* (sc. *βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*) *εἶναι, ἢ τὸ τυχεῖν τοῦ καθαρωτάτου τε καὶ τελεωτάτου· τελεώτατον δὲ τῶν ὄντων γνῶσις θεοῦ.*

3) Orat. VIII. 23. p. 232. Rednerische Schilderungen der ewigen Seligkeit liest man bei Gregor Orat. VII. 17. p. 209. u. Orat. VII. 21. p. 213.

4) Orat. XXVII. 8. p. 493.

5) Orat. XIV. 5. p. 260. Vergl. außerdem Orat. XIX. 7. p. 367. und XXXII. 33. p. 601.

2. Strafe der Gottlosen. Dauer derselben. Reinigungsfeuer.

Die Strafen, welche den Gottlosen durch das göttliche Gericht[1]) zuerkannt werden, bestehen hauptsächlich in der Entbehrung der innigeren Verbindung mit Gott, welche die Seligkeit der Frommen ausmacht. So wie diese durch die vollkommenste Erkenntniß Gottes beseligt werden, so liegt die Unseligkeit der Lasterhaften, außer anderen Qualen, am meisten darin, daß sie von Gott verworfen und getrennt sind, und das Gefühl ewiger Schmach in ihrem Bewußtseyn tragen.[2])

Wie nun Gregor hierin offenbar als Origenianer erscheint, so muß man erwarten, daß er es auch in zwei anderen damit zusammenhängenden Lehrsätzen seyn werde, nämlich in der Annahme eines Reinigungsfeuers und eines endlichen Aufhörens der Höllenstrafen. Und wirklich scheint dieß auch der Fall zu seyn, obwohl Gregor hierüber nicht bestimmte Aussprüche, sondern (wahrscheinlich aus Lehrweisheit) nur Andeutungen giebt. Die Vorstellung von einem Reinigungsfeuer (welche, wenn gleich nicht biblisch, doch auch nicht geradezu verwerflich ist, sobald man sie nur geistig von einem vorbereitenden Mittelzustande zwischen dem unvollkommenen irdischen Daseyn und der höchsten Seligkeit versteht, und davon die im späteren Dogma hinzugekommenen fleischlichen Irrthümer und Mißbräuche entfernt) — die Vorstellung von einem Reinigungsfeuer findet sich bei Gregor noch am entschiedensten ausgesprochen, und zwar in folgender Stelle;[3]) worin er den Grund angiebt, warum er niemand die Seligkeit ganz absprechen wolle: „Vielleicht werden manche erst jenseits mit Feuer getauft, mit der letzten, schwereren und langwierigeren Taufe, welche die Materie verzehrt wie Heu, und allen Leichtsinn des Lasters hinwegnimmt.“ Da sich Gregor hier so deutlich äußert, so dürfen wir wohl eine andere, minder bestimmte, Stelle[4]) in dem nämlichen Sinn verstehen, in welcher er zugleich, obgleich höchst vorsichtig, die Hoffnung auf eine Endlichkeit der Höllenstrafen zu äußern wagt: „Ich

1) Kurze Schilderungen dieses Gerichtes finden sich bei Gregor Orat. XVI. 9. p. 305 seqq. u. XIX. 15. p. 373.

2) Orat. XVI. 9. p. 306. . . . *τοῖς δὲ μετὰ τῶν ἄλλων βάσανος, μᾶλλον δὲ πρὸ τῶν ἄλλων, τὸ ἀπεῤῥίφθαι θεοῦ, καὶ ἡ εν τῷ συνειδότι αἰσχύνη πέρας οὐκ ἔχουσα.*

3) Orat. XXXIX. 19. p. 690.

4) Orat. XL. 36. p. 720.

kenne ein reinigendes Feuer (*πῦρ καθαρτήριον*), welches Christus auf der Erde anzuzünden gekommen ist; dieses Feuer hat die Kraft, die Materie und die schlechten Neigungen zu vertilgen.... Ich kenne auch ein Feuer, welches nicht reinigt, sondern straft;... dieses ist mit dem Wurme, der nicht stirbt, verbunden, und kann nicht ausgelöscht werden, sondern verewigt sich für die Lasterhaften (*ἀλλὰ διαιωνίζον τοῖς πονηροῖς*). Denn das alles hat eine zerstörende Kraft; wenn es nicht einem gefällt, sich dieses (Feuer) auch hier wohlthätiger zu denken; auf eine Art, wie es des Strafenden würdig ist;" [1]) d. h. wenn nicht jemand (und Gregors Gefühl scheint dazu nicht abgeneigt) lieber um der ewigen Liebe Gottes willen annehmen möchte, daß Gott die Strafen (auch über die durch sein Gericht Verurtheilten) nicht verhängt, um sie ewig unselig zu machen, sondern um sie zu läutern, zu bessern und dadurch zu retten und zuletzt zu ewiger Seligkeit zu führen; so daß also dieses Feuer nicht zerstörend, sondern reinigend und erhaltend wäre. [2])

---

1) . . . *εἰ μή τῳ φίλον κἀνταῦθα νοεῖν τοῦτο φιλανθρωπότερον, καὶ τοῦ κολάζοντος ἐπαξίως.*

2) Den origenianischen Gedanken einer endlichen Wiederbringung aller Dinge deutet Gregor auch einmal gelegentlich an, wo er in Beziehung auf 1 Cor. XV. 28. sagt: „*Ἔσται δὲ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀποκαταστάσεως . . . ὅταν μηκέτι πολλὰ ὦμεν, ὥσπερ νῦν τοῖς κινήμασι καὶ τοῖς πάθεσιν, οὐδὲν ὅλως θεοῦ, ἢ ὀλίγον ἐν ἡμῖν αὐτοῖς φέροντες, ἀλλ' ὅλου θεοειδεῖς, ὅλου θεοῦ χωρητικοὶ καὶ μόνου.*" Orat. XXX. 6. p. 544.

Beilagen.

Beilagen.

I.

Forderungen Gregors an den Theologen überhaupt und besonders an den praktischen Geistlichen.

Jede Zeit bedarf Männer, geistlichen und weltlichen Standes, welche die zur Trägheit und Erschlaffung sich hinneigende Kirche und ihre Diener zu frischem kräftigem Leben erwecken; Männer, welche mit der Stimme Gottes die einschlummernde Geistlichkeit an ihre heiligen Pflichten, an ihren ernsten Beruf mahnen. Ihr eigenes Bild muß denen, „die nicht von Herzensgrunde, sondern um schändlichen Gewinnes willen, nicht als Vorbilder der Heerde, sondern um über das Volk zu herrschen" das Hirtenamt verwalten — ihr eigenes Bild muß ihnen, wie im Spiegel, mit ergreifender Wahrheit zur Beschämung, das Bild der Apostel und aller Begeisterten und aufopfernden Zeugen der Wahrheit zur Erhebung und Nachahmung vorgehalten werden. Glücklich der Mann, dem es Gott verleiht, auf diese Weise Salz und Licht seines Jahrhunderts zu seyn. Auch Gregorius gehört unter die Zahl dieser Glücklichen; und die Kirche seiner Zeit hatte Männer nöthig, die den einreißenden Uebeln nicht schmeichelten, sondern mit Feuer und Schwerdt entgegenkämpften. Wären deren nach ihm, nach Johannes Chrysostomus und wenigen Gleichgesinnten noch mehrere gekommen, sie hätten das Verderben der griechischen Kirche wenigstens noch länger aufgehalten.

Die christliche Gemeinschaft, kaum seit einem halben Jahrhundert aus dem Stande der Erniedrigung hervorgetreten, hatte

schon eine ganz andere Gestalt angenommen. Die Zeiten des Druckes und der Verfolgung hatten ihr eine im Ganzen reiner gesinnte, tüchtigere Geistlichkeit gesichert. Die Lohndiener fanden noch nicht so viele Vortheile, und die treuen, dem Gemeinwohl sich hinopfernden Geistlichen wurden durch äußere Noth und Kampf nur um so mehr innerlich gestärkt und begeistert. Zu Gregors Zeit aber war mit dem Stand eines christlichen Lehrers keine äußere Gefahr mehr; vielmehr waren damit oft Ehre, Reichthum und mächtiger Einfluß verbunden. Die Reizmittel zum Verderben der Geistlichkeit waren schon sehr stark, und es hatten sich unter ihrer Einwirkung besonders folgende Fehler erzeugt oder recht sichtbar hervorgestellt.

Im Ganzen beherrschte die Theologen eine von der einfachen evangelischen Wahrheit und ihrem wirksamen Vortrag weit ablenkende dogmatische Streitsucht und ein bitterer Verfolgungsgeist, welcher fein zugespitzte, aber für das Seelenheil völlig entbehrliche Lehren als das Nothwendigste und Heiligste auf Concilien und von den Kanzeln hartnäckig vertheidigte. Die Geistlichen waren es wohl nicht allein, welche diese Richtung verfolgten. Alles dogmatisirte, stritt und verdammte; es war Geist der Zeit. Aber die Geistlichen halfen doch besonders diese Richtung erzeugen und förderten sie durch ihr Beispiel. Auch Gregor war von entschiedenem Eifer für gewisse Lehrsätze beseelt, und kämpfte für dieselben mit aller Kraft, aber dabei verlor er den großen Kreis praktischwohlthätiger Heilswahrheiten nie aus dem Auge, und gab es jüngeren und älteren Theologen immer zu bedenken, daß Leben und That mehr sey, als Lehrsatz und Theorie, und daß man ohne jene kein Christ, geschweige denn ein Theologe seyn könne. „Du willst ein Theologe werden, spricht er,[1] und der Gottheit würdig? so halte die Gebote und wandle in den Gesetzen Gottes; denn die That ist die Vorstufe der Erkenntniß.“

Ein anderes Uebel, das zu jeder Zeit nur unter veränderter Gestalt wiederkehrt, war die unwürdige Art, wie man zu geistlichen Stellen gelangte. Eine große Zahl verächtlicher Menschen hatte sich durch niedrige Schmeichelei gegen Große oder durch Demagogenkünste in höhere oder niedere geistliche Aemter gedrängt; ein Umstand, der oft in edleren Seelen den falschen Ehrgeiz erzeugte, sich von diesen Aemtern gänzlich zurückzuziehen, sie zu fliehen, und lieber in ruhiger gottgeweihter Einsamkeit, als in dem weltlichen Treiben der Kirche zu leben.

---

1) Orat. XX. 12. p. 383.

Den entscheidenden Einfluß auf die Wahl der Bischöfe behaupteten abwechselnd die Macht des Hofes, das Ansehen der Geistlichen und Mönche (besonders seit sie durch Basilius mehr ins kirchliche Leben gezogen worden waren) und der Wille des Volks, welches seine Ansprüche auf das ihm früher zugestandene, allmählich aber entzogene Wahlrecht oft stürmisch genug geltend machte. Selten wurden dabei bestimmte Regeln und feste Formen beobachtet; und es ist fast unglaublich, durch welche Ränke, mit welcher Willkühr, ja mit welcher wüthenden Gewaltthätigkeit manche Bischöfe auf ihre ehrwürdigen Sitze gelangten. Beispiele davon bieten sich der Erinnerung jedes Geschichtkundigen von selbst dar. Ein regelmäßigeres Fortrücken von einer geistlichen Stelle und Stufe zur höheren hätte noch einige Ordnung in dieses wilde Wesen gebracht; es wären dann doch nicht ganz unwissende, ja bisweilen noch ungetaufte Menschen aus dem Laienstande unmittelbar zu den ersten geistlichen Würden erhoben worden; es wäre dann doch nicht leicht eine Versammlung höherer Bischöfe möglich gewesen, wie uns Gregor dieselbe in folgenden Zügen schildert: [1]) „Einige kommen vom Wechslertische, andere sonneverbrannt vom Pfluge, andere vom Karst oder von der Hacke, die sie den ganzen Tag geführt; andere haben das Ruder verlassen oder das Heer, und riechen noch nach Seewasser oder sind mit Narben bedeckt, wieder andere haben ihre Haut noch nicht ganz von dem Ruß der Feuerkünste gereinigt" . . . Oder wie Gregor in einer andern Stelle[2]) sagt: „Wie leicht wird doch der Vorsteher einer Gemeinde gefunden, der noch nichts geleistet hat und plötzlich zu der Würde kommt! O schnelle Umwandlung der Lebensart! . . . Gestern noch warst du mitten im Theater unter den Schauspielern, und was du nach dem Theater gethan hast, mag ein anderer untersuchen, nun gewährst du selbst ein ganz neues Schauspiel. Vor kurzem warst du ein Pferdeliebhaber und schicktest Staub zum Himmel empor, wie ein anderer Gebete und fromme Gedanken — jetzt bist du so wohlgesittet und blickst so verschämt, wenn du nicht vielleicht heimlich wieder in die alten Sitten zurückfällst. Gestern verkauftest du als Rhetor das Recht, und zerrtest hin und her an den Gesetzen, jetzt bist du auf einmal Richter und ein anderer Daniel geworden. Gestern saßest du mit entblößtem Schwerdt zu Gericht, und machtest den Richterstuhl zu einer gesetzlichen Räuberhöhle, durch Diebstahl und Gewalt, besonders

1) Carm. de se ipso et adversus episcopos V. 156. p. 18.

2) Carm. adv. episc. V. 393. p. 40.

den Gesetzen selbst angethan; und wie bist du heute so mild! Man sollte nicht glauben, daß jemand sein Kleid so leicht wechseln könnte, wie du deine Lebensart." Dieses und ähnliches Unwesen,[1]) welches Gregor in dem Gedichte über die Bischöfe, oder wenigstens über den großen Haufen der Bischöfe seiner Zeit mit den lebhaftesten Farben zeichnet, wäre nie so allgemein und in dem Grade möglich gewesen, wenn eine gründlichere Vorbereitung auf das geistliche Amt und ein ordentliches Fortrücken in demselben als nothwendig angesehen worden wäre. Gregor dringt deßhalb mit vielem Ernst auf beides. Er beklagt es bitter, daß man bei jeder Kunst und Wissenschaft alle Mittel anwende, um es zur Meisterschaft zu bringen, nur bei diesem höchsten und heiligsten Berufe nicht.[2]) „Ein Arzt, ein Maler kann keiner seyn, der nicht die Natur der Krankheiten kennen gelernt, der nicht viele Versuche im Farbenmischen und im Bilden der Gestalten gemacht hat, aber einen Geistlichen findet man gar leicht, freilich keinen durchgearbeiteten, sondern so einen frisch gemachten, der in einem Augenblick gesäet und aufgeschossen ist, wie es die Sage von den Giganten berichtet. Wir bilden die Heiligen an einem Tage und befehlen ihnen weise zu seyn, obwohl sie noch gar keine Weisheit besitzen und zu ihrer geistlichen Würde nichts weiter mitbringen, als höchstens den guten Willen. Der bessere Geistliche aber, der einer höheren Stelle würdig wäre, indem sich seine höchste Sorge auf das göttliche Wort bezieht, indem er beständig seinem Fleische Gesetze giebt, um es dem Geist zu unterwerfen — er bleibt bescheidener Weise auf der niedrigen Stufe stehen, während jener stolz und anmaßend über die Edleren sich erhebt, das Vorsteheramt führt, keinen Augenblick vor der Hoheit desselben schaudert und nie vor Schaam erzittert, daß er den Frömmeren sich untergeben sieht." Besonders tadelt es Gregor auch, daß man die geistlichen Stellen ohne strenge Prüfung der Bewerber besetze;[3]) „Man sagt von dem Adler, daß er an

---

1) Es war so weit gekommen, daß Gregor im Allgemeinen sagen konnte: „Jetzt laufen wir Gefahr, daß das heiligste unter allen Aemtern das lächerlichste wird, denn nicht sowohl durch Tugend werden die höheren geistlichen Stellen gewonnen, sondern vielmehr durch Schlechtigkeit, nicht mehr die Würdigsten, sondern die Mächtigsten nehmen die Bischofsitze ein." Orat. XLIII. 26. p. 791.

2) Greg. Orat. XLIII. 26. p. 791. Womit zu vergleichen Carm. advers. episc. V. 554. p. 52. u. Orat. II. 50. p. 37. wo dieser Gedanke noch weiter ausgeführt ist. Auch der treffliche Valentin Andreä, ein Gregorius seiner Zeit, macht einen sehr schönen Gebrauch von demselben in seinem Menippus im 6ten Gespräch.

3) Carm. adv. episcop. V. 371. p. 38.

den Sonnenstrahlen die echte oder unechte Abstammung seiner Jungen prüfe. Wir aber setzen ganz leicht ohne Prüfung jeden, der nur will, zum Volksvorsteher ein, ohne Rücksicht auf jung oder alt, auf Wort oder That, ja sogar ohne den Klang der Münze genauer kennen gelernt zu haben. Nicht die schon durch die Feuerprobe der Zeit als tüchtig sich erwiesen haben, sondern die sich selbst des Bischofsstuhles für würdig halten, wählen wir."

Die Nothwendigkeit eines geregelten Fortrückens von einer untergeordneten geistlichen Stelle zu einer höheren macht Gregor mehrmals bemerklich, er hält es für sehr wichtig, daß, wie in einem wohlgeordneten Schiffswesen oder Kriegsheere, ebenso in der Kirche Christi jeder von unten auf diene und sich durch dienenden Gehorsam auf die viel schwerere Kunst des anordnenden Herrschens vorbereite.[1]) Es mußte ihm, der seine ganze Jugend bis zum dreißigsten Jahre den auf die Theologie vorbereitenden Studien gewidmet hatte und dessenungeachtet vor der Uebernahme der großen Pflichten eines geistlichen Amtes erbebte, ihm mußte es besonders schmerzlich auffallen, wenn sich ganz junge und unerfahrene Menschen in rohem Leichtsinn der einflußreichsten Aemter zum Verderben des christlichen Volks bemächtigten; und wir dürfen uns nicht wundern, wenn er solche knabenhafte Priester und Bischöfe mit bitterem Spotte geißelt. „Bei uns ist gar keine Gränze zwischen dem Lehren und Lernen festgesetzt, sagt er,[2]) — sondern diese Sache ist dermaßen in Unordnung und Verwirrung, daß die meisten unter uns, ich will nicht sagen alle, ehe sie noch die Knabenschuhe abgelegt[3]) und zu stammeln aufgehört, ehe sie noch die heiligen Hallen betreten haben, ehe sie von den heil. Schriften auch nur die Namen kennen, ehe sie sich mit dem eigenthümlichen Wesen des alten und neuen Testaments und den Verfassern davon bekannt gemacht, geschweige denn ehe sie den Schmutz ihrer Seele, die Sünde abgewaschen haben — wenn sie nur zwei oder drei fromme Worte und zwar nur von Hörensagen, nicht aus eigenem Studium, gelernt, wenn sie sich nur mit dem David ein klein wenig bekannt gemacht haben, oder ihren Mantel wohl zu werfen wissen, oder bis auf den Gürtel sich ein philosophisches Ansehen geben und den Schein der Frömmigkeit im

1) Orat. XLIII. 26. p. 791.

2) Orat. II. 49. p. 36.

3) . . . πρὶν ἀποθέσθαι σχεδὸν τὴν πρώτην τρίχα. Ich habe dafür eine uns geläufigere sprichwörtliche Redensart genommen.

äußerlichen Aufzuge erheucheln können [1]) — o der geistlichen Würde! o des Stolzes! Sie meinen, auch Samuel war von der Wiege an Gott geweiht; so sind wir auch gleich weise Männer und Lehrer, hocherfahren in göttlichen Dingen, die ersten Schriftgelehrten und Gesetzeskundigen; wir weihen uns selbst zu Heiligen und verlangen von den Menschen Meister genannt zu werden, und mit den Buchstaben ist es gar nichts, alles muß auf geistige Weise erkannt werden — freilich sind es blos leere Träume [2]) — und dazu werden sie noch aufgebracht, wenn sie mit diesen Dingen nicht großes Lob einärndten." Dieser jugendlich eingebildeten Weisheit gegenüber sah Gregor den Geistlichen immer unter dem Bilde eines erfahrenen Mannes, „der die Schwäche des Menschen und die Kraft und Hoheit Gottes, die in den Schwachen mächtig ist, demuthsvoll anerkennt." Alter mit Würde verbunden waren ihm wesentliche Züge eines achtungswerthen Bischofs und er lobte sich „die kurze Herrschaft eines älteren aber weisen Mannes gegen die lange währende Tyrannei eines frühe in den geistlichen Stand eingedrungenen unwürdigen Menschen." [3])

Unter den bezeichneten Verhältnissen, da das Bedürfniß einer gründlichen Vorbereitung der Geistlichen so wenig anerkannt wurde und auch dem Ungebildeten der Weg zu den höchsten geistlichen Stellen offen stand, läßt sich die Unwissenheit und Unwissenschaftlichkeit so vieler Mitglieder des geistlichen Standes in jener Zeit sehr wohl erklären. Da man die Vortheile dieses Standes ohne theologische Bildung genießen konnte, so überließen sich viele der trägsten Bequemlichkeit, und ersannen auch bald Gründe, warum wissenschaftliches Streben nicht blos überflüssig, sondern sogar hinderlich für den wahren Geistlichen sey. Sie mißbrauchten hierzu das Beispiel jener ehrwürdigen Fischer und Zöllner, die freilich keine theologische Gelehrsamkeit besessen hatten, aber von einem ganz anderen Geiste beseelt waren, als die Baalspfaffen, welche sich hinter sie versteckten. Solchen Ausflüchten beschränkter oder träger Geistlichen, „welche das Wesen des priesterlichen Amtes in die Verrichtung gewisser

1) Hier ist auch im Original ein Anakoluth.

2) . . . οὐδαμοῦ τὸ γράμμα, καὶ πάντα δεῖ νοηθῆναι πνευματικῶς, καὶ λῆρος πλατὺς τὰ ὀνείρατα· καὶ ἀγανακτοίημεν κ. τ. λ. Der kleine Zwischensatz καὶ λῆρος πλ. τὰ ὀνειρ. hat im Zusammenhang seine Schwierigkeiten. Die Benedictiner übersetzen zu unbestimmt; ac merae nugae somnia sunt. Louward umschreibt: quae somniamus verae nugae sunt, quaeque divendimus, somnia. Ich habe die Stelle so gegeben, wie sie schon Elias von Creta nimmt, als tadelndes Zwischenwort Gregors. Conjectur: λῆρος πλατὺς τὰ ὀνόματα, oder λῆρος πλατὺς καὶ ὀνείρατα.

3) Orat. II. 72. p. 78.

übernatürlich wirkender Cärimonien setzten," begegneten jedoch einsichtsvollere und edler strebende Männer, wie ein Gregorius von Nazianz, Chrysostomus,[1] Hieronymus und Augustinus mit gebührendem Ernst. Der erstere setzt dem Einwurf, daß auch die Apostel unwissende Fischer und Zöllner gewesen, und doch die Welt durch die Kraft ihres Wortes überwunden hätten, hauptsächlich folgendes entgegen:[2] Dieß sey bei den Aposteln geschehen, „damit die Wirkung des von ihnen ausgesprochenen Wortes ein desto größeres Wunder sey.[3] Aber der, welcher sich darauf berufe, möge doch auch einmal die Glaubenskraft beweisen, die in den Aposteln wohnte,[4] er möge doch zeigen, ob er auch ohne Geld, ohne Reisetasche und Stab, halb nackt, ohne Schuhe, mit dem Täglichen zufrieden, allein in der Hoffnung reich, leben könne;" er möge ferner durch die Wunderkraft, welche die Apostel begleitete, darthun, daß Gott auch mit ihm sey, „er möge nur einen Dämonischen heilen, nur einen Aussätzigen reinigen, nur einen Todten auferwecken", dann will ihn Gregor, mag er auch noch so wenig beredt, noch so unscheinbar und gering seyn, wie einen Engel aufnehmen. Aber freilich solche Beurkundungen eines höheren Berufes, einen heiligen Wandel und göttliche Glaubenskraft konnten die, welche Gregor bekämpft, nicht aufweisen, und eben so wenig waren sie im Stande durch ihr Wort ähnliche Wirkungen hervorzubringen, wie sie die Apostel hervorgebracht hatten.[5]

---

1) S. Neanders Chrysostomus 1ter Th. S. 59 u. 113, wo sich sehr schöne Bemerkungen über diesen Gegenstand finden; S. 113. heißt es: „Es sind ja dieselben entgegengesetzten Grundirrthümer in den herrschenden Ansichten von den Erfordernissen des geistlichen Standes und von der Bestimmung desselben, welche wir zu verschiedenen Zeiten wiederfinden, und welche immer viele Uebel in der Kirche zur Folge hatten. Entweder man setzte das Wesen des geistlichen Standes allein in ein gewisses magisches Gepränge, wodurch die Macht der Religion über die Gemüther geltend gemacht und übernatürliche Wirkungen ihnen mitgetheilt werden sollten, in die Verwaltung der Sacramente und in die liturgischen Handlungen, man betrachtete die Predigt als etwas Unwesentliches, und alles was zur theologischen Ausbildung des Geistlichen dienen sollte, als überflüssig oder gar schädlich, oder auch man sah in dem Geistlichen nur den Redner oder Lehrer, setzte das Wesen dieses Berufs in eine todte wissenschaftliche oder leere rhetorische Bildung. In dieser Zeit hatten viele die erste dieser einander entgegenstehenden irrigen Ansichten und diese dienten der Trägheit schlechter Geistlichen zur Stütze und beförderten die schlechte Besetzung der Aemter." Nun folgen Stellen besserer Kirchenlehrer, die gegen diese Irrthümer kämpften.

2) Carm. adv. episcop. V. 192—215. p. 22—24.

3) Ὡς ἂν τὸ θαῦμα μεῖζον ᾖ τὸ τοῦ λόγου.

4) Δός μοι τὸ πιστὸν τῶν ἀποστόλων ἑνός.

5) Diese Wirkungen schildert Gregor sehr schön Carm. adv. episc. V. 238. p. 26.

Außer diesen besonderen Fehlern war unter einem großen Theil der Geistlichen eine höchst weltliche Gesinnung herrschend geworden, die sich wieder in verschiedenen Formen offenbarte. Schilderungen dieser Sinnesart so vieler Geistlichen seiner Zeit finden wir bei Gregor besonders in dem Gedicht auf sich selbst und über die Bischöfe,[1]) welches er, nach der Bitterkeit des Tones zu schließen, bald nach seiner Abdankung in Constantinopel und noch vor seiner versificirten Lebensgeschichte schrieb. Mag in diesen Herzensergießungen auch Manches auf die Spitze oder selbst drüber hinausgetrieben seyn; das Meiste ist gewiß unmittelbar aus dem Leben gegriffen und trägt unverkennbar Züge der Wirklichkeit an sich. Es genügt uns, hier nur weniges hervorzuheben. Gleich anfänglich,[2]) meint Gregorius, der Löwe, der Pardel und die Schlange seyen noch großmüthig und mild im Vergleich mit den schlimmen Bischöfen, die zwar alle voll Stolz, aber keineswegs voll Liebe wären; „blicke durch das Schaafskleid hindurch auf den Wolf; wolle mich nicht durch Worte überzeugen, sondern durch Thaten; ich hasse die Lehren, denen das Leben widerspricht; indem ich die Farben des (übertünchten) Grabes lobe, verabscheue ich den von innen kommenden Geruch der vermoderten Glieder.“ Dem ernsten, mit steten Uebungen eines strengen Lebens beschäftigten Gottesmann stellt Gregor[3]) den weltlichen Priester gegenüber, der sich seinen jugendlichen Lüsten überläßt, spielt, singt, dem Bauche fröhnt, alle Sinne für alle Lebensfreuden offen hält, und dem zügellosen Füllen ähnlich in den Tag hineinlebt. „Bei solchen Menschen ist, wie Gregor weiter hin sagt,[4]) Unwissenheit zwar ein Uebel, aber doch nur das geringere Uebel; . . . in ihrem Glauben sind sie zweizüngig, dem Geiste der Zeit, nicht den Gesetzen Gottes dienend, unstet in ihren Lehren, wie der

---

Πόθεν βασιλεῖς, καὶ πόλεις, καὶ συλλόγους,
Κατηγοροῦντας, εὐθύνοντας ἐν λόγοις,
Πρὸ βημάτων τε, καὶ θεάτροις ἐν μέσοις,
Σοφοὺς, νομικοὺς, ἕλληνας ὠφρυωμένους,
Δημηγοροῦντας, εὐστομοῦντας καίρια,
Ἔπειθον, ἐξήλεγχον ἐν παῤῥησίᾳ,
Εἰ μὴ λόγου μετεῖχον, οὗ σὺ μὴ δίδως;

1) *Εἰς ἑαυτὸν καὶ περὶ ἐπισκόπων.* Das Gedicht ist zuerst herausgegeben von Jacob Toll in der Sammlung von Anecdotis, die den Titel führt: Insignia Itinerarii Italici. Traj. ad Rhen. MDCXCVI. Zu vergleichen ist mit diesem Gedicht besonders Carm. XI. ad Episcopos. V. 79 seqq. p. 83. in der Leipz. Ausg. s. Werke.

2) V. 33. p. 6.

3) V. 54. p. 8.

4) V. 330. p. 34.

fluthende Euripus, wie biegsame Zweige, Schmeichler und süßes Gift für Weiber, gegen Geringe wie Löwen, gegen Mächtige aber wie Hunde, nach jedem Tisch mit feiner Nase spürend, weit mehr um die Thüren einflußreicher, als weiser Männer sich drängend; mehr nach dem Angenehmen strebend, als dem Nützlichen, damit sie auch noch ihren Nächsten ins Verderben führen. Und davon rühmt denn einer sich seines Adels, ein anderer seiner Beredtsamkeit, ein dritter seines Reichthums, ein vierter seiner Verwandtschaft; die aber nichts haben, dessen sie sich rühmen können, zeichnen sich wenigstens durch ihre Schlechtigkeit aus." [1]) Außer der Schmeichelei züchtigt indeß Gregor kein Laster stärker, als dasjenige, gegen welches auch der Erlöser mit dem ganzen Feuer eines göttlichen Unwillens sprach, die Heuchelei. Diese bezeichnet er als das Schändlichste unter allem Schändlichen, [2]) und schüttet seinen ganzen Spott über die aus, welche „durch einen Bart, durch niedergeschlagenes Wesen, gebeugten Nacken, milde Stimme, bedächtigen Gang" und dergleichen den Schein der Frömmigkeit hervorzubringen suchen, die ihrem Geist und Herzen fehlt. [3])

Ohne alle einzelnen Züge des abschreckenden Bildes, das Gregor von dem großen Haufen der Geistlichen seiner Zeit entwirft, durchzugehen, wenden wir uns lieber zur Betrachtung des Ideals eines Theologen, welches ihm vorschwebte. Denn ein solches stand ihm während seiner ganzen Amtsführung so lebendig vor der Seele, daß es ihm, obgleich stets Begeisterung einflößend, doch auch nie Ruhe ließ und ihn oft mit dem schmerzlichen Gefühl seiner Unzulänglichkeit erfüllte. [4]) Den Zweck der wissenschaftlichen und praktischen Theologie, die er gerne als Seelenheilkunde [5]) ansah, setzte er darin: „die Seele zu beflügeln, sie der Welt zu entreißen und der Gottheit zu übergeben, das Bild Gottes in derselben entweder zu erhalten oder, wenn es erlöschen will, zu erfrischen oder, wenn es vertilgt ist, wiederherzustellen, Christo eine Wohnung zu bereiten im Herzen durch

---

1) Gregor ruft endlich aus:
Ὡς σφόδρα χρώμεθ' ἀναξίοις τοῖς προστάταις!
und faßt das Ganze seiner Anklage V. 362 u. 363. in die Worte zusammen:
Τάχθεντες εἶναι τοῦ καλοῦ διδάσκαλοι,
Κακῶν ἁπάντων ἐσμὲν ἐργαστήριον.

2) V. 696. p. 62.
Αἰσχρῶν μὲν οὖν αἴσχιστον ἡ τρόπου πλάσις.

3) V. 648. p. 58.

4) Orat. II. 71. p. 47.

5) Eine interessante, aber etwas zu weit ausgeführte Parallele zwischen der Theologie und Medicin findet sich Orat. II. 16. p. 20.

den Geist; um es mit einem Wort zu sagen: den Menschen göttlich zu machen (θεὸν ποιῆσαι) und ihm himmlische Seligkeit zu bereiten."[1]) — Oder wie Gregor an einem anderen Orte[2]) sagt: „Ein Geschäft hat der Priester und das allein, nämlich die Seelen zu reinigen durch Leben und Lehre, selbst himmlisch erleuchtet durch göttliche Anregungen, ruhig, hochgesinnt, die göttlichen Eindrücke rein in der Seele tragend, wie ein geistiger Spiegel — und heilige Opfer für seine Kinder darzubringen, bis er sie selbst in (gottgefällige) Opfer umbildet. Die übrigen Dinge überlasse er denen, die geschickter sind."

Diesem hohen Ziele seiner Thätigkeit gemäß fordert Gregorius von dem Geistlichen vor allem ein gottgeheiligtes Leben; was nicht in ihm selbst wirksam und lebendig ist, das kann er auch in anderen nicht erzeugen. „Niemand ist des großen Gottes würdig, niemand ist würdig, sein Priester zu seyn und ihm Opfer darzubringen, der sich nicht selbst zuerst als ein lebendiges Opfer Gott dargebracht hat, oder vielmehr ein heiliger und lebendiger Tempel des lebendigen Gottes geworden ist. Wie sollte ich selbst so leichtfertig an die Verkündigung des göttlichen Wortes mich wagen, oder andere loben. wenn sie es thun. Ein solcher Eifer ist nicht zu loben. O! es ist ein Beginnen, das uns heilige Furcht einflößen sollte. Darum muß man sich selbst zuerst reinigen, und dann mit dem Reinen umgehen."[3]) Der Geistliche also, der als Vorbild und thätiger Repräsentant des christlichen Lebens unter seiner Gemeinde stehen soll — denn die That wirkt mehr, als das Wort, und nur durch die That erhält das Wort Kraft[4]) — der Geistliche soll sich nicht damit begnügen, Laster zu meiden, „denn das ist auch schon den Menschen, wie sie gemeinhin sind, eine Schande, sondern er muß sich auch im Guten auszeichnen. Er muß nicht blos die falschen Züge aus der Seele vertilgen, sondern auch die schöneren hineinschreiben, so daß er mehr durch Tugend hervorragt, als durch äußere Ehre und Würde, so daß er gar keine Gränze im Guten und im Streben nach Vervollkommnung kennt . . . Die Grade der Sünde und Strafwürdigkeit sind für verschiedene Verhältnisse verschieden. Bei einem Geistlichen ist es schon Sünde,

1) Orat. II. 16. p. 20.

2) Carm. adv. episc. V. 751. p. 66.

3) Orat. XX. 4. p. 377.

4) Auch der seiner Confession nach nichts weniger als christliche Julian preist die Priester, ὧν πρὸς τὰ πλήθη χρὴ λέγειν δεῖγμα τῶν ἑαυτῶν ἐκφέροντας βίον. Fragment. p. 299.

nicht immer der Beste zu seyn, nicht immer dem Schönen und Guten unablässig nachzustreben, indem er durch seine hohe Tugend die Menge der andern Menschen wenigstens zu einer mittleren Stufe heraufziehen soll, und zwar nicht mit Gewalt nöthigend, sondern durch sanfte Ueberredung erziehend." [1])

Aber eben so streng verlangt Gregorius von dem Religionslehrer, daß er eine festgegründete Kenntniß von göttlichen Dingen, daß er die heilige Philosophie inne habe. Und es ist ihm nichts Geringes, mit sicherem Urtheil die Wahrheit der christlichen Lehren darzuthun und zu vertheidigen. Es soll ja der Theologe „von der Welt und den Welten, von der Materie, der Seele, dem Geist und den geistigen Naturen, den guten sowohl als den bösen, von der alles zusammenhaltenden und lenkenden Vorsehung — vorzüglich aber von unserer ersten Erschaffung und von unserer letzten Wiederbildung (Wiedergeburt), von den Vorbildern und der Wahrheit, von den Gottesbündnissen, von Christi erster und letzter Erscheinung, von seiner Menschwerdung, seinen Leiden, von seiner Auflösung (*ἀναλύσεως*) und Auferstehung, vom Ende der Dinge, dem Gericht und der Wiedervergeltung, sowohl der traurigen als fröhlichen, und was die Hauptsache ist, von der allmächtigen und seligen Dreieinheit" [2]), von allen diesen Dingen soll er Grund und Rechenschaft des Glaubens geben können. Freilich eine große Sache, und eine kaum zu leistende, wenn Gregorius verlangte, daß der Theolog alle Führungen und Offenbarungen Gottes, bis auf ihre letzten, in der Tiefe des göttlichen Verstandes und Willens liegenden Gründe erkennen sollte. Aber eine solche, alle Wahrheit und alle Tiefen des göttlichen Wesens völlig erschöpfende Erkenntniß giebt es nach Gregors Ueberzeugung für den Menschen auf seiner irdischen Laufbahn nicht, sondern nur eine allmählige Annäherung zu jener, der himmlischen Seligkeit aufbewahrten, Erkenntniß, da wir erkennen werden, wie wir selbst erkannt sind. „Das ist mir der vorzüglichste Theologe, sagt er, [3]) nicht der das All (der Gottheit) ganz begreift, denn dieses All kann keine Fessel umfassen (kein beschränkter Geist kann den un=

---

1) Orat. II. 14. u. 15. p. 19.

2) Orat. II. 35. 36. p. 29. Womit zu vergleichen Carm. adv. episcop. V. 309. p. 33. In einer andern Stelle Orat. XXVI. 10. p. 495. bezeichnet Gregor diese Punkte zum Theil als Gegenstände der freieren theologischen Speculation.

3) Orat. XXX. 17. p. 552. *Οὗτος ἄριστος ἡμῖν θεολόγος, οὐχ ὃς εὗρε τὸ πᾶν, οὐδὲ γὰρ δέχεται τὸ πᾶν ὁ δεσμός, ἀλλ᾽ ὃς ἂν ἄλλου φαντασθῇ πλέον, καὶ πλεῖον ἐν ἑαυτῷ συναγάγῃ τὸ τῆς ἀληθείας ἴνδαλμα, ἢ ἀποσκίασμα, ἢ ὅ τι καὶ ὀνομάσομεν.*

beschränkten ganz fassen), sondern derjenige, welcher mehr als ein anderer (vom Göttlichen) in sich hineingebildet, und in sich mehr das Bild oder den Schatten der Wahrheit, oder wie man es nennen will, aufgenommen hat."

Bei der Mittheilung der Lehre und im volksmäßigen Vortrag derselben verlangt Gregor vor allem schlichte und ungeschmückte Einfalt. Er verwirft zwar die Schönheit der Rede nicht, so wenig als wissenschaftliche Bildung, aber Verständlichkeit und Uebereinstimmung derselben mit der Fassungskraft der zu Belehrenden ist ihm wichtiger. Was Gregor in dieser Beziehung vom Prediger verlangt, läßt sich mit seinen Worten in folgende Sätze fassen: [1]) „Das Innerliche ist bei ihm das Wesentliche, denn in der Seele liegt unser Heil; doch muß er es auch in der Rede auszusprechen und darzustellen wissen. Was ist die schönste Rose, die von häßlichen Blättern umhüllt ist? Aber mehr wird nicht verlangt, als daß er so rede, wie schlichte, einfache Menschen thun. Er gehe ordentlich zu Fuße in seinem Vortrage und rede lieber etwas bäurisch. Darüber werden wir uns nicht streiten. Denn auch ich weiß mich herabzulassen und ein einfacher Tisch ist mir oft lieber, als ein von Köchen köstlich ausgerüsteter. Ebenso ist es mit einem Kleid; wahre Schönheit liegt nicht in dem, was Hände malen, sondern in dem, was die Natur giebt. Sein Sinn sey aufwärts gerichtet, das genügt uns. Das Gezierte überlassen wir denen, die es lieben. Der Geistliche flechte mir keine Sätze nach der Weise des Sextus und Pyrrho, des Chrysippus oder des Stagyriten; auch nach der Beredsamkeit Ploto's strebe er nicht. Verschmähe die Schönheit der Rede solcher, deren Lehre du verwirfst. Philosophire (beschäftige dich nur denkend) über die einfache Heilslehre; und du wirst uns genügen, auch wenn du ungebildet sprichst."

Die Kraft, welche den Geistlichen zur Erfüllung seines hohen und schweren Berufes stärkt, soll ihm, so ist es Gregorius überzeugt, von oben kommen. Er soll seiner eigenen Schwäche sich bewußt, dem vertrauend sich hingeben, der in den Schwachen mächtig ist, so daß er, was Gregorius selbst so gerne seyn wollte, nur „ein Werkzeug Gottes, nur ein Werkzeug des Logos, nur ein Werkzeug des heil. Geistes sey, das von diesem herrlichen Künstler immer im Einklang erhalten und bewegt wird." [2]) Als

---

1) Carm. adv. episcop. V. 272. p. 29.

2) Orat. XII. 1. p. 248. Hier erlaube ich mir die kräftigen Worte eines der erleuchtetsten und wissenschaftlich gebildetsten Vorbereiter der Kirchenverbesserung, des Nicolaus von Clemangis in Erinnerung zu bringen. Er sagt in seiner goldenen Schrift de Studio Theologico (welche sich

erhebende und begeisternde Vorbilder sollen ihm immer Jesus, dieses unerreichbare Urbild eines Zeugen göttlicher Wahrheit und seine Apostel vor der Seele stehen. Unter den Schülern Jesu weist Gregorius mit besonderer Vorliebe auf das Leben und Wirken des Apostels Paulus hin, um alle Züge zum vollkommenen Bilde eines wahren Predigers zu entfalten. Herrlich schildert er den großen Apostel, welcher für die Welt gekreuzigt, sich selber abgestorben, nur Christo lebte, und in allen Gefahren zu Wasser und zu Land, unter Juden und Heiden, bei aller Mühe und Arbeit, in Hunger und Durst, in Frost und Blöße, in der Schwachheit seines Geistes und Fleisches, die höchste Seligkeit hatte allein in der Verkündigung des Evangeliums, dessen Gotteskraft ihn über alles erhöhte." [1])

Es ist gewiß nicht uninteressant mit den Forderungen, die Gregor an den christlichen Geistlichen macht, dasjenige zu vergleichen, was Julian, dem die Verbesserung des Heidenthums so sehr am Herzen lag, vom heidnischen Priester verlangt, und als Oberpriester selbst mit großem Eifer übte.

Die Beherrscher des römischen Reiches vereinigten seit Augustus, [2]) wie einst manche Volksväter in glücklicherer patriarchalischer Zeit, die königliche und höchste priesterliche Würde in einer Person. Julian war also, wie seine Vorfahren, als Kaiser, zugleich höchster Priester (Pontifex maximus) aber er unterschied sich von ihnen darin, daß er seine priesterlichen Geschäfte mit nicht geringerem Eifer und Hochgefühl verwaltete, als seine kaiserlichen. Kein Herrscher vor ihm hatte einen solchen Werth auf sein Hohepriesteramt gelegt. Er war so durchdrungen von der Würde und

---

bei d'Achery im Spicileg. Tom. I. p. 473 seqq. findet, aber wohl, weil sie so viel zu allen Zeiten Wahres und auch für unsere Zeit zu Beherzigendes enthält, eine besondere Herausgabe und Bearbeitung verdiente) — er sagt p. 475. — „Die Welt ist voll Priester, voll Doctoren und Prediger, und warum sehen wir dennoch allerwärts eine solche Fülle von Ungerechtigkeit, als weil die Predigt nichtig ist, welche die Liebe, die nicht wirkungslos seyn kann, nicht unterstützt? Wie kann der die Herzen entzünden, welcher ohne Feuer ist? Wie kann der sie himmelwärts leiten, der auf der Erde liegt? Wie kann der Worte der Kraft sprechen, der selbst ohne Geist und Kraft ist? Kraft aber giebt dem Worte des Predigers der heil. Geist, indem er sein Herz mit dem Eifer der Liebe entflammt. Sie ist es, welche die Herzen durchdringt und durchbohrt und die Worte dem tiefsten Gemüthe fest einprägt, ohne welche auch der, der mit Menschen- und Engelzungen redete, nur ein tönendes Erz und eine klingende Schelle wäre."

1) Orat. II. 52—57. p. 38—41.

2) Suetonius in Octavio cap. 31.

Heiligkeit[1]) dieses Berufes, daß er bei seiner Thätigkeit für die Wiederbelebung der heidnischen Religion im Großen, auch die geringsten priesterlichen Geschäfte, mit Verleugnung alles fürstlichen Stolzes, zu verrichten nicht verschmähte.

Julians Idee vom Priesterthum weicht von derjenigen, welche sich schon zu Gregors Zeit in der christlichen Kirche entwickelt hatte, im Wesentlichen nicht ab, nur daß sie auf den Polytheismus angewendet ist. Er erblickt im Priester den Diener der Götter, den Mittler zwischen den Göttern und den Menschen,[2]) welcher die Opfer der Menschen den Göttern darbringt, und die gnädigen Gaben der Götter zu den Menschen herabführt. Er verlangt für den Priester als solchen, so lange er seine heiligen Geschäfte verwaltet, eine fromme Verehrung, und zwar eine eben so hohe, wo nicht höhere, als für die Vorsteher des Staates. Aber dabei fordert er vom Priester selbst auch persönliche Würde und heilige Gesinnung:[3]) „Diejenigen, welche mit Scheu zu den Göttern hinzutreten, müssen ganz vorzüglich Werke der Frömmigkeit üben, etwas Unreines aber weder sprechen noch hören." Der Priester soll sich entweihender Werke und Worte, nicht blos für sich selbst enthalten, sondern auch die Gesellschaften meiden, wo ihm dergleichen zu Gesicht oder Gehör kommen könnte. Kein unschicklicher Scherz komme über seine Lippen oder berühre sein Ohr. Deßwegen

---

1) Julian schien eben deßwegen einem großen Theil auch seiner heidnischen Unterthanen nur zu fromm zu seyn. Es war ihnen unerträglich, daß der Kaiser so oft in den Tempel gehe, allen heiligen Handlungen beiwohne, die Götter fortwährend belästige, an den öffentlichen Volksfreuden dagegen entweder gar nicht, oder nur gezwungen Antheil nehme. Man sehe die bitteren Bemerkungen Julians darüber im Misopogon p. 346.

2) Auch Gregorius nennt sich als Priester einen Mittler (μεσίτης), durch welchen die Gemeinde zur unsichtbaren Gottesstadt hingeführt werden sollte. Orat. XIX. 11. p. 370. Besonders Carm. IX. ad Episcopos V. 4 seqq. p. 81. und Orat. II. 91. p. 55. Es ist bekannt, wie die christliche Kirche jener Zeit von der reinen urchristlichen Idee eines geheiligten Gottesvolkes, in welchem jeder Einzelne ein geistiger Priester des Höchsten nach dem Vorbild des einzigen Mittlers und Hohenpriesters Jesu Christi seyn sollte, zu der Vorstellung von einem gesonderten, Gottheit und Menschheit vermittelnden Priesterstande übergegangen, oder vielmehr zurückgefallen war. Doch ist zu bemerken, daß Gregorius weniger Gewicht auf die Würde des Priesters als solchen, und einen höheren Werth auf seine persönliche Gesinnung legt, als Julian.

3) Julians Grundsätze über das Priesterthum finden sich vornemlich beisammen in dem Fragment eines Briefes oder einer Rede p. 300 sqq. edit. Spanhem. und in seinem 49sten Briefe an den Oberpriester von Galatien, Ursacius p. 429. Jenes Fragment ist am Anfang und am Schluß verstümmelt, gerade an Stellen, wo Julian Ausfälle gegen das Christenthum thut. Wir haben also die Zerstückelung vermuthlich den Händen zu eifriger Christen zu verdanken.

untersagt auch Julian den Priestern die Lectüre unsittlicher oder beißend satyrischer Schriftsteller, z. B. des Archilochus, Hipponax und ähnlicher, und weißt sie allein an das Studium der Philosophie, derjenigen vorzüglich, welche die Götter als Urheber und Vorsteher ihrer Lehren anerkenne, also der pythagoräischen, platonischen, aristotelischen, auch der des Chrysippus und Zeno. Aber auch das philosophische Studium soll bei den Priestern immer fruchtbar werden zur Heiligung der Gesinnung und Belebung der Götterfurcht. Nicht alle Sätze der Philosophien, nur diejenigen braucht sich der Priester anzueignen, die einen frommen Sinn erzeugen und zur reineren Erkenntniß der Götter führen.

Der fürstliche Priester bot alles auf, um den thätigen Eifer seiner Untergebenen für ihr Amt anzufeuern, und die Würde des Priesterstandes auch durch äußerliche Anordnungen zu heben. Der Priester ist zuerst berufen, seinem Amte zu leben, und sein ganzes Daseyn soll durch den Dienst der Götter geheiligt seyn. „Oefters soll der Priester zu den Göttern beten, sowohl öffentlich, als in der Stille, etwa dreimal des Tages; wo nicht, wenigstens des Morgens und gegen Abend, denn es geziemt sich nicht, daß der Priester einen Tag oder eine Nacht ohne Opfer vorübergehen läßt.“ 1) Streng ist Julian in den Vorschriften für den Priesterdienst; er will nicht nur, daß der Priester bei Tag und bei Nacht alle Weihungen und Reinigungen anwende, welche die heiligen Anordnungen vorschreiben, sondern daß er sich auch während der Tage seines Tempeldienstes ganz in den Tempelmauern halte. 2) Dieser ganze Zwischenraum soll, das Priestergeschäft ausgenommen, göttlichen Contemplationen gewidmet seyn. Die denkende Betrachtung höherer Dinge soll den Priester im stillen Raum der Tempelmauern allein beschäftigen, so daß er nie in das Getümmel des Marktes hinaustritt und selbst nicht einmal eine obrigkeitliche Person außer dem Tempel sieht. Sind die Tage des Tempeldienstes vorüber, so mag er wieder zu den Geschäften des Lebens zurückkehren, seine Freunde besuchen, auch wohl Gastmahlen beiwohnen, nur nicht bei allen Menschen ohne Unterschied, sondern allein bei den Besten. 3)

Um das Ansehen des Priesterstandes und die Würde des heidnischen Gottesdienstes auch äußerlich zu heben, traf Julian besonders folgende Anordnungen: Wohl wissend, was der kirch=

1) Julian. Fragment. p. 302.

2) Diese Zeit war damals in Rom 30 Tage; anderwärts hatte man andere Bestimmungen.

3) Fragment. p. 302.

liche Gesang gethan hatte, um den christlichen Gottesdienst zu verschönern und zu empfehlen, wollte er diesen Vortheil auch dem heidnischen Tempelcultus verschaffen, und gab deßwegen nicht blos Befehle zur Errichtung einer Art von Sängerschule für den Tempelgesang in Alexandrien, [1]) sondern ermunterte auch die Priester, daß sie die Hymnen der Götter lernen möchten, [2]) besonders diejenigen, die bei heiligen Handlungen gesungen würden, in Erwägung, daß einige dieser heiligen Gesänge von gottbegeisterten Menschen, die meisten aber von den Göttern selbst herrührten. — Auf den Gedanken, daß dem Priester, als solchem, besonders so lange er in der Verwaltung heiliger Geschäfte begriffen ist, eine höhere Würde zukomme, stützt sich auch die klug berechnete Vorschrift, daß sich derselbe während des Dienstes einer höchst prachtvollen, im Leben aber einer gewöhnlichen und einfachen Kleidung bedienen möge. [3]) Am wenigsten darf sich der Priester, wenn sein Ansehen in den Augen des Volkes feststehen soll, gegen die weltliche Obrigkeit etwas vergeben. Selbst den höchsten obrigkeitlichen Personen muß er mit gleicher oder überlegener Würde gegenüberstehen. Deßwegen erscheine er selten, nur in dringender Angelegenheit, oder um für die Armen Gutes zu bewirken, auf dem Forum vor dem Präfecten der Provinz; eben so selten in dessen Hause, lieber unterhandle er mit ihm durch Briefe. Wenn ein Statthalter in eine Stadt einzieht, so darf ihm kein Priester entgegen gehen, außer wenn er in den Tempel der Götter kommt, und dann nur innerhalb der Tempelmauern. Kommt der Präfect in den Tempel, so soll ihm kein Soldat vortreten, folgen kann ihm, wer will. Denn sobald einer die Schwelle eines Heiligthums betritt, so ist er ein Privatmann. Der Priester allein ist Herr im Innern, wie es die göttlichen Anordnungen verlangen. [4]) Streng ahndete es Julian, wenn sich ein Mächtiger ungerechter Weise an der geheiligten Person eines Götterdieners vergriff. [5])

Zur äußerlichen Würde eines Priesters gehörte auch die ernste Haltung in geselligen Verhältnissen. Julian verbietet ihm, an öffentlichen Freuden, die religiösen ausgenommen, Theil zu nehmen. Er selbst, der Oberpriester, war ein Verächter der

---

1) Julian. epist. 56. p. 442.

2) Fragment. p. 301.

3) Fragment. p. 303.

4) Epistol. 49. p. 431. Fragment. p. 302.

5) Epist. 62. Der Kaiser verweist es einem weltlichen Beamten sehr scharf, daß er einen Priester, so lange dieser noch in seiner Amtswürde war, gestraft habe. Er thut ihn deßwegen als Pontifex maximus in einen Kirchenbann.

Schauspiele, Wettrennen und ähnlicher Volkslustbarkeiten, er verlangt auch vom Priester, daß er eben so wenig Theater besuche, als Schauspiele in seiner Wohnung aufführen lasse, auch mit keinem Schauspieler oder Wagenlenker freundschaftlichen Umgang unterhalte. Zu heiligen Kämpfen mag auch der Priester Zutritt haben, aber nur zu solchen, bei welchen den Frauen nicht blos das Mitkämpfen, sondern auch das Zuschauen verboten ist. Den Thiergefechten sollen nicht einmal die Kinder der Priester beiwohnen.[1]) Kein Priester darf in einer Schenke trinken, keiner eine entehrende Kunst oder Handwerk treiben.[2])

Vortrefflich ist der Grundsatz, den der priesterliche Kaiser für die Wahl seiner untergeordneten Amtsgenossen aufstellte.[3]) Zu Priestern sollen die besten Männer einer Stadt, das heißt diejenigen, welche die Götter und Menschen am meisten lieben, gewählt werden, ohne Rücksicht auf Ansehen, Vermögen und Rang. Die einzige Bedingung ist Götter- und Menschenliebe. Das Kennzeichen der Gottesliebe ist, daß er alle seine Hausgenossen zur Frömmigkeit anführt, der Menschenliebe, daß er den Armen nach Kräften wohlthut, überhaupt allen gerne mittheilt. Die letztere Eigenschaft schätzte Julian an den Priestern besonders auch deßwegen, weil er glaubte, dadurch geschehe den verhaßten Galiläern, welche durch Wohlthaten so viele Arme angezogen hatten, am meisten Abbruch.

Unter den Vorschriften Julians sind manche, die auf eine falsche Weise nur äußerliche priesterliche Würde hervorzubringen beabsichtigen, aber auch andere, die, zu jeder Zeit anwendbar und zweckmäßig, von dem wahrhaft evangelischen Geistlichen in christlichem Sinne geübt werden können.

II.

Gregor als Bibelausleger.

Die Exegeten der älteren griechischen Kirche können, wie bekannt, im Allgemeinen in zwei Klassen gesondert werden, die man nach den Städten, wo sie sich besonders ausbildeten und wo ihre vorzüglichsten Repräsentanten lebten, die alexandrinische und antiochenische Schule nennt. In der alexandrinischen Schule war

1) Fragment. p. 304.
2) Epist. 49. p. 430.
3) Fragment. p. 305.

die Neigung zur allegorischen Auslegung vorherrschend, in der antiochenischen wendete man vorzugsweise die Grundsätze der historisch-grammatischen Interpretation und zum Theil auf eine sehr geistvolle und lebendige Weise an. Aus der letzteren Schule sind die vorzüglichsten Ausleger der griechischen Kirche, ein Theodor von Mopsveste, Chrysostomus und Theodoret hervorgegangen, die sich um die Exegese dauernde Verdienste erworben haben; die alexandrinische Schule, vorzüglich durch Origenes repräsentirt, konnte ihrer Richtung gemäß keine so haltbaren Resultate liefern, aber sie zählte gleichwohl Männer von ausgezeichnetem Geist und guten Kenntnissen unter ihre Anhänger. Auch Gregorius[1]) nebst seinem Freunde Basilius sind unter denselben zu nennen. Wenn uns auch alte Schriftsteller[2]) nicht ausdrücklich berichteten, daß sie ihre hermeneutischen Grundsätze nach Origenes gebildet hätten, und wenn wir nicht wüßten, daß die Blumenlese aus den exegetischen Werken des Origenes, die den Namen Philokalie hat, ein Werk beider Freunde sey,[3]) so würde uns schon eine flüchtige Betrachtung einiger ihrer Auslegungen zeigen, daß sie sich an den in seinen Tugenden und Fehlern kräftigen, von ihnen so verehrten Alexandriner anschließen. Bei Gregorius insbesondere ist dieß um so natürlicher, da er einen Theil seiner Jugendbildung in Alexandrien erhielt.

Gregor, mehr kirchlicher Dogmatiker als biblischer Exeget, pflegt nur gelegentlich Erklärungen von Bibelstellen mitzutheilen, und hatte keine besondere Veranlassung, sich über seine hermeneutischen Grundsätze ausführlich zu erklären. Indeß dürfen wir doch die Stellen, wo er einige Bemerkungen darüber fallen läßt, nicht ganz übersehen. Daß Gregor der allegorischen Auslegungsweise huldigt, geht, wenn wir die damalige Ausdrucksart erwägen, schon daraus hervor, daß er es als etwas sehr Lobenswerthes betrachtet, „sich über den Buchstaben zu erheben und dem Geiste zu folgen,“[4]) daß er dieß namentlich an der

1) Von Gregorius als Exegeten handelt auch Rosenmüller in der Historia interpretat. libror. sacror. P. III. p. 232—239. Allein er konnte nach der Natur seines Werkes über diesen einzelnen Mann nicht so ausführlich seyn, als es dem obliegt, der sich mit demselben ausschließlich beschäftigt. Er beschränkt sich darauf, einige Auslegungen Gregors anzuführen, ohne die Stellen hervorzuheben, wo Gregor über seine hermeneutischen Grundsätze spricht. Meyer in seiner Geschichte der Exegese übergeht Gregor gänzlich.

2) Socrat. IV. 26. Sozom. VI. 17.

3) S. oben p. 40.

4) Orat. XXXVII. 2. p. 646.

Exegese seines Freundes Basilius rühmt,[1]) und daß er den Arianern gegenüber die orthodoxen Theologen auch deßwegen preist, weil sie nicht blos „so nachlässig und gelegentlich in die Schrift hineinblickten, sondern durch den Buchstaben hindurchdringend und in das Innere hineinschauend, die verborgene Schönheit zu sehen gewürdigt und von dem Lichte der Erkenntniß umstrahlt würden."[2]) Besonders aber das alte Testament, in dem er nach dem Vorgange des Apostel Paulus[3]) ein Schattenbild des Zukünftigen und Geistigen erblickt, glaubt er ohne Hülfe der Allegorie gar nicht richtig erklären zu können,[4]) obwohl er die Anwendung derselben im Einzelnen für äußerst schwierig hält, und für die Handhabung derselben ein sehr wohl vorbereitetes Gemüth verlangt. Gregor wollte sich nämlich keineswegs einem ganz willkührlichen und phantastischen Allegorisiren in die Arme werfen, sondern wünscht einen gewissen Mittelweg einzuschlagen zwischen einem vollkommen äußerlichen Festhängen am Buchstaben und einem falschen Allegorisiren. Er spricht sich darüber so aus:[5]) „Wir wollen in der Mitte wandeln zwischen denen, die ganz fleischlichen Sinnes sind und denen, welche die allegorische und anagogische Auslegung zu weit treiben,[6]) damit wir weder ganz träge, und ohne geistige Bewegung bleiben, noch auch fürwitziger seyen, als billig, und dadurch von dem vorliegenden Gegenstande ganz abkommen und verirren; denn das eine ist jüdisch und niedrig, das andere träumerisch (traumdeuterisch), beides aber gleich verwerflich." Ein Grundsatz, der richtig verstanden glücklichere exegetische Resultate hätte hervorbringen können, wenn ihm nur Gregor mit größerer Consequenz und Unabhängigkeit von der exegetischen und dogmatischen Tradition durchgeführt hätte.

Die allegorische Auslegung wurde bekanntlich nicht allein von den Juden und älteren Christen geübt, sondern ganz unabhängig davon wendeten dieselbe auch die Griechen bei der Erklärung des Homer und anderer Dichtwerke, vornehmlich bei der

---

1) Orat. XLIII. 67. p. 822.

2) Orat. XXXI. 21. p. 596.

3) Col. II. 17.

4) Beispiele allegorischer und typischer Deutung alttestamentlicher Geschichten und Personen, obwohl nicht besonders gelungene, findet man bei Gregor Orat. II. 107 — 109. p. 61 seqq. und Orat. XLIII. 70 — 75. p. 825 seqq. Siehe oben die Erklärung der Erzählung vom Sündenfall p. 294.

5) Orat. XLV. 12. p. 854.

6) . . . τῶν ἄγαν θεωρητικῶν τε καὶ ἀνηγμένων.

Erläuterung ihres mythischen Inhaltes, an.[1]) Niemand aber trieb dieß, wie bekannt, auf einen höheren Grad, als die platonisirenden Alexandriner, mögen sie nun dabei den tieferen Sinn, der den Mythen wirklich zu Grunde lag, entwickelt, oder auch nur den Versuch gemacht haben, ihnen einen philosophischen Sinn unterzulegen, an den ihre Urheber nie dachten. Gregor sieht für seine Person diese Allegorien als Versuche an, die kindischen, unhaltbaren und zum Theil unsittlichen heidnischen Mythen anständiger und vernünftiger zu machen, und glaubt eben darum einen wesentlichen Unterschied zwischen ihnen und der christlichen Allegorie nachweisen zu können: „Es giebt auch bei uns verborgene Worte, [2]) sagt er, [3]) ich will es nicht leugnen, aber welches ist die Art und Kraft ihres Doppelsinnes?[4]) Da ist das vor Augen Liegende nichts Unschickliches, und das Verborgene doch etwas Wundervolles, etwas für die, welche in die Tiefe eingeführt werden, herrlich Erleuchtendes, und wie ein schöner unantastbarer Körper nicht von einem schlechten Gewand umhüllt; denn bei göttlichen Dingen darf, wie ich glaube, auch die äußere Erscheinung und bildliche Darstellung nicht unangemessen und des Darzustellenden unwürdig seyn, sondern das Göttliche muß in jeder Beziehung vollkommen schön, oder wenigstens nicht häßlich seyn, damit es die Einsichtsvolleren erfreue, der Menge aber keinen Anstoß gebe. Bei euch hingegen, spricht er zu den Heiden, verdient der tiefere Sinn, den ihr aufzeigt, keinen Glauben, das offen Vorliegende aber ist verderblich."

Beispiele der Auslegungsweise Gregors sind bei der Darstellung seines dogmatischen Systems schon vielfach vorgekommen; namentlich ist die einzige unter seinen Reden, die vorzugsweise exegetischen Inhaltes ist, oben[5]) schon vollständig excerpirt. Wir können uns also hier damit begnügen, noch weniges besonders Charakteristische als Nachlese zu geben. In Beziehung auf die Stelle Ephes. V. 32. „Das Geheimniß ist groß, ich sage aber von Christo und der Gemeinde" bemerkt Gregor:[6]) „Es ist schön an dem Weibe, Christum zu verehren in dem Mann,

1) Siehe hierüber Olshausens gelehrte und scharfsinnige Abhandlung über tieferen Schriftsinn p. 38 und das von Lobeck dort Mitgetheilte p. 42 seqq.

2) . . . κατ' ἐκίκρυψιν λόγοι.

3) Orat. IV. 118. p. 143.

4) S. oben p. 300—302.

5) . . . τῆς διπλόης.

6) Orat. XXXVII. 7. 8. p. 650.

und schön an dem Mann, die Kirche nicht gering zu schätzen in dem Weibe. Aber wir wollen dem Wort noch genauer nachforschen; vielleicht werden wir noch mehr Nahrung finden, denn es heißt:[1]) wenn man Milch stößt, so macht man Butter daraus. Der Ausspruch scheint mir nämlich die zweite Heirath zu widerrathen; denn wenn zwei Christi wären, so wären auch zwei Männer und zwei Frauen (gestattet); da aber nur ein Christus ist, als Haupt der Gemeinde, so finde auch nur eine Vereinigung statt und die zweite werde gemieden; wenn aber die zweite, wie vielmehr die dritte; so ist also die erste geboten, die zweite wird nachgesehen, die dritte ist untersagt." — Ueber die Stelle Matth. XIX. 12. „Es sind etliche verschnitten, die aus Mutterleibe verschnitten sind" sagt Gregor:[2]) „Hier scheint mir die Schrift von dem Körperlichen sich entfernend durch dasselbe etwas Höheres anzudeuten. Denn bei den körperlich Verschnittenen stehen zu bleiben, scheint mir kleinlich und matt und des Ausspruches unwürdig; wir müssen also etwas des Geistes Würdiges ausdenken. Einige nämlich sind von Natur zum Guten geneigt — andere reinigt das Wort, indem es gleichsam ihre Leidenschaften ausschneidet — und wieder andere verschneiden sich selbst, indem sie ohne Lehrer empfangen zu haben, sich selbst auf eine lobenswürdige Weise Lehrer geworden sind." Die Gaben, welche Jesu von den Magiern dargebracht wurden, deutet Gregorius, wie viele andere Kirchenlehrer, mystisch, indem er Weihrauch auf seine göttliche, Gold auf seine königliche Würde, und Myrrhen auf seinen zukünftigen Tod zum Heil der Menschheit bezieht.[3])

Neben mancher allegorischen Willkührlichkeit, die sich Gregor erlaubt, sehen wir ihn doch auch die grammatische Interpretation (wie wir dieß auch bei Origenes finden), keineswegs geringschätzen. So macht er z. B. über Actor. II. 6. eine Bemerkung, die sich ganz auf die grammatische Verbindung und auf die Interpunction bezieht.[4]) Er spricht nämlich darüber, ob die Worte *λαλούντων ͅαὐτῶν* mit dem unmittelbar Vorhergehenden oder mit dem Folgenden zu verbinden seyen, ob man übersetzen müsse, „jeder hörte sie in seinem Dialecte sprechen" oder: „jeder hörte sie in seinem Dialecte; da sie aber so sprachen" u. s. w. ob also das Wunder bei den Sprechenden Statt gefunden habe,

1) Proverb. XXX. 33.

2) Orat. XXXVII. 20. p. 658.

3) Orat. XIX. 12. p. 371. Orat. XXXVIII. 17. p. 674.

4) Orat. XLI. 15. p. 743.

oder bei den Hörenden? Gregor entscheidet sich natürlich für die erste Erklärung.

Daß der gelehrteste Schriftausleger unter den Abendländern, Hieronymus, ein Schüler Gregors gewesen, ist oben schon berührt worden, wo zugleich noch mehreres andere hierauf sich Beziehende mitgetheilt ist. [1]) Hier war aber allerdings der Schüler über den Meister.

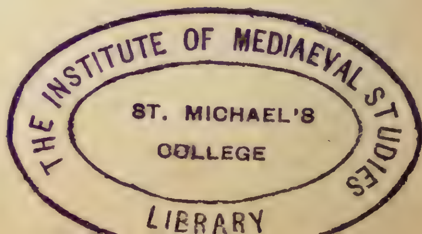
III.

Gregors Urtheil über die heidnischen Religionen.

Wenn der Apostel Paulus den Einwohnern von Athen den unbekannten Gott verkündigt, den sie bisher, ohne es selbst recht zu wissen, mit ihrer Verehrung gemeint, und sie dabei auf das herrliche Zeugniß eines ihrer Sänger aufmerksam macht, „daß der Mensch göttlichen Geschlechtes sey" [2]) — wenn derselbe Apostel, an die Einwohner von Rom schreibend, zugesteht, daß die Heiden, obgleich sie nicht wie die Juden ein positives göttliches Gesetz empfangen, doch vermöge ihrer natürlichen sittlichen Anlagen das Gesetz ausüben könnten, weil das Wesentliche desselben in ihr Herz geschrieben sey; [3]) so spricht der Apostel in beiden Stellen die Ueberzeugung aus, daß die heidnische Welt weder von der Erkenntniß des göttlichen Wesens, noch von einem höheren sittlichen Leben ganz verlassen gewesen sey, daß sich also Gott mit seinen höchsten Gaben keinem Volke unbezeugt gelassen haben. Derselbe Apostel sieht aber auch die Verehrung des Göttlichen unter der Gestalt des Menschlichen, ja des Thierischen als eine selbst verschuldete Verfinsterung der heidnischen Welt an [4]) und bezeichnet den Zeitraum vor der Erscheinung des Christenthums im Ganzen als die Zeit der Unwissenheit. [5])

Die späteren christlichen Lehrer, je nachdem sie auf dem Standpunct eines feindlicheren Gegensatzes oder einer milderen Duldung gegen das Heidenthum, einer beschränkteren oder allgemeineren philosophischen Bildung standen, hoben die eine oder die andere Seite dieses Urtheils schärfer hervor, oder führten auch

1) Siehe oben p. 135—137.
2) Actor. XVII. 22—28.
3) Rom. II. 12—16.
4) Rom. I. 21—23.
5) Actor. XVII. 30.



beide zusammen weiter aus. Doch war aus einer verzeihlichen, ja nothwendigen Opposition, die gänzlich verwerfende Ansicht der heidnischen Religionen in den früheren Jahrhunderten der christlichen Kirche die vorherrschende. Freilich wurden dabei die heidnischen Mythen ganz äußerlich nach der historischen Fabel oder nach dem gemeinen Volksglauben aufgefaßt, und der Ernst und die Tiefe mancher alten Religionssysteme ganz übersehen, so daß es nicht schwer war, diese Lehren als ein dämonisches und verdammliches Wesen, als ein Gewebe von Unsittlichkeiten, Abgeschmacktheiten und Widersprüchen darzustellen. [1]) Allein wir müssen bedenken: die alten Religionen hatten ihre ursprüngliche Bedeutung, ihre vaterländische Würde und ihre sittliche Wirkung bei der großen Menge fast gänzlich verloren, und als nun das Christenthum mit heiliger Jugendkraft welterobernd gegen das große morsche Gebäude des Polytheismus auftrat, war eben keine Zeit, gerecht und ruhig abzuwägen, was auch an diesen Religionen noch Reines und Gutes sey, und den höheren Einsichten nachzuforschen, die sich trotz der Entstellung darin erhalten hatten. Sollte das Christenthum siegen, so mußten die alten Religionen fallen; da galt es nicht zu unterhandeln. Es mußte zum Bruch, zum Kampf auf Leben und Tod kommen, damit sich nicht das Christenthum Heidnisches aneigne, oder vom Heidenthum gar verschlungen würde. Und leider drang späterhin doch zu viel Heidnisches in die christliche Kirche ein!

Wir können uns wohl eher über die Milde wundern, womit manche christliche Lehrer der ersten Jahrhunderte heidnische Religion und Philosophie wenigstens beziehungsweise anerkennen, als über die Härte, womit die meisten sie verwerfen. Jene freisinnigere Duldung finden wir besonders bei philosophisch gebildeteren Männern, welche auch zuerst von der heidnischen Philosophie zur Darstellung und Empfehlung christlicher Lehren Gebrauch machten. Bekanntlich sprach schon Justin der Märtyrer die schöne Idee aus, daß derselbe göttliche Logos, dieselbe ewiggöttliche Vernunftkraft, die sich rein und vollkommen in ihrer ganzen Fülle in Christo geoffenbart, die in ihm menschliches Wesen angenommen hat, auch auf weise und edle Männer unter den Heiden gewirkt habe. Das ganze Menschengeschlecht hat, nach seiner Ueberzeugung, Theil am göttlichen Logos. Er war die begeisternde Kraft der hebräischen Propheten, er erleuchtete die Heiden, welche reiner

---

1) Wir dürfen uns darüber um so weniger wundern, da sich die christlichen Lehrer als Totalansicht der heidnischen Götterlehre gewöhnlich das System des Euhemerus zu eigen gemacht hatten.

über Gott und seine Verehrung dachten, er ward in Jesu Mensch und offenbarte sich in seiner ganzen Herrlichkeit. Die großen Heiden, denen sich diese göttliche Kraft nach Justins Ansicht vorzüglich mittheilte, waren vor allen Heraklit und Sokrates. Er scheut sich nicht, diese Männer, die man sonst auch wohl als Atheisten zu bezeichnen pflegte, Christen zu nennen.[1])

Dem alexandrinischen Clemens schwebte der Gedanke einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts vor. Er deutet ihn mehrmals in seinem Pädagogen an. Das große Erziehungsmittel, welches Gott bei den Juden anwendete, war das durch Moses gegebene Gesetz, bei den Heiden die Philosophie. „Die hellenische Welt — dieß sind seine Hauptgedanken[2]) — erzog die Philosophie, wie die Juden das Gesetz auf Christus.[3]) Gott ist der Urheber aller Güter, einiger aber vorzugsweise, wie des alten und neuen Testaments, anderer mittelbar, wie der Philosophie. Sie wurde den Hellenen gegeben, ehe sie berufen waren, um das vorzubereiten, was durch Christum vollendet ward. Es giebt eigentlich nur einen Weg der Wahrheit, aber in ihn ergießen sich, wie in einen ewig fließenden Strom, viele Quellen von verschiedenen Seiten. Alles ist ein Vorbereitungs- und Erziehungsmittel des göttlichen Logos, was zu jeder Zeit einem jeden Geschlecht Nützliches ertheilt wird."[4]) So sahen einzelne Lehrer der alten Kirche von einem höheren Standpunct aus, auch in den reineren Lehren großer Heiden göttliche Offenbarung, sie sahen darin eine schöne Morgenröthe, welche dem Aufgang der ewigen Lebenssonne in Christo heilverkündend vorangehen sollte.

Wenden wir uns nun in eine etwas spätere Zeit, da Gregorius lebte und wirkte, in die Zeit, da durch Julians religiösen Revolutionsversuch der Kampf zwischen Heidenthum und Christenthum aufs neue angefacht und auf eine scharfe Spitze ge-

---

1) Justini Martyr. Apolog. I. 46. p. 73. edit. Venet. Apolog. II. 10. p. 99. u. a. Stellen.

2) Stromat. I. t. I. p. 331. ed. Potter.

3) Und that dieß nicht auch besonders die platonische Philosophie? welche nach dem Ausdruck eines geistvollen Denkers „in einer ganz fremden und entfernten Welt eine Prophezeiung des Christenthums ist" — dieselbe Philosophie, welche später zuerst mit dem Christenthum sich verbindend, die ersten Anfänge einer christlich theologischen Wissenschaft bildete.

4) Auch der treffliche Origenes weist auf die Idee einer universellen, jedoch stufenweisen Offenbarung Gottes in folgender Stelle hin: *Ἀεὶ γὰρ ὁ θεὸς τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ κατὰ γενεὰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνοντι καὶ φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζοντι ἐπανορθοῖ τοὺς ἀκούσαντας τῶν λεγομένων.* Advers. Cels. VI. 3. p. 503. Vergl. lib. IV. p. 631.

trieben war, so werden wir es sehr erklärlich finden, daß Gregorius, einer der gewichtvollsten Vertreter der christlichen Sache, sich oft mit Heftigkeit gegen das Heidenthum erklärt.[1]) Auch er beurtheilt, obgleich mit griechischer Literatur bekannt, doch die heidnischen Religionen ganz nach der äußerlichen Seite ihrer Mythen, ihm ist aller heidnische Glaube leer und nichtig, und eine finstere Dämonenerfindung, er findet darin kindische Widersprüche und Entweihung des Göttlichen durch unsittliche Dichtungen, besonders aber macht er darauf aufmerksam, daß eine solche Religion keine sittliche Wirkungskraft haben könne, welche ihre Götter selbst großentheils als Vorbilder der gröbsten Unsittlichkeiten und wildesten Leidenschaften darstelle, und welche sogar so weit herabsinke, das göttliche Wesen in Thiergestalt anzubeten.[2])

Indeß finden wir doch, daß er diese ganz feindliche Ansicht des Heidenthums, die wir nicht weiter auszuführen brauchen, nicht immer festhält, sondern auch unbefangenere und mildere Urtheile über die alten Religionen fällt. In einer merkwürdigen Stelle seiner zweiten theologischen Rede[3]) stellt Gregorius den Ursprung der heidnischen Religionen auf folgende Art dar. Er geht davon aus, daß dem Menschen eine Sehnsucht nach dem göttlichen Wesen eingepflanzt sei, welche aber auf Erden nur durch eine annähernde, nie durch eine ganz vollkommene Kenntniß Gottes befriedigt werde. Die Seele nun, welche wie jede vernünftige Natur, nach ihrer ersten Ursache verlangt, dieselbe aber nicht ganz erfassen kann, mühet sich ab in Sehnsucht und leidenschaftlicher Ungeduld; — und da sie diesen unglücklichen Zustand nicht ertragen kann, so versucht sie einen andern Flug (*δεύτερον ποιεῖται πλοῦν*), wendet sich mit ihrem Blick entweder zu den sichtbaren Dingen und macht etwas Sichtbares zu Gott, freilich im Irrthum begriffen (denn was von allem Sichtbaren ist höher und göttlicher, als die Seele, die es sieht, so daß jenes von dieser angebetet zu werden verdiente?), oder sie erkennt durch die Schönheit und Wohlordnung der sichtbaren Dinge die Gottheit, und bedient sich des Gesichtes so, daß es sie zu dem Unsichtbaren hinführt, nicht so, daß sie über der Herrlichkeit des Sichtbaren die Gottheit verliert. Denn das ist der Grund der Naturanbetung und der Schönheitsvergötterung.

Ferner entdecken wir auch bei Gregorius einen Anklang jener freieren Idee der älteren Väter, daß der Logos, auch ehe

---

1) Orat. XXXIX. 3. p. 678. Orat. V. 32. p. 168. 169. u. a. St.
2) Orat. XXVIII. 15. p. 507. Orat. IV. 120. p. 145.
3) Orat. XXVIII. 11 u. 12. p. 503 u. 504.

er in Christo Mensch geworden, manche edle Männer erleuchtet und gestärkt habe. „Mystisch und geheimnißvoll ist zwar der Satz, sagt er,[1]) mir aber und allen, die Gott lieben, sehr einleuchtend, daß keiner von denen, die vor der Erscheinung Christi das Ziel der Vollkommenheit erreichten, dieses ohne den Glauben an Christum vermocht habe. Denn das Wort der Wahrheit wurde wohl später zu seiner Zeit ausgesprochen, es war aber auch früher schon denen, die reines Herzens sind, bekannt." Demgemäß nahm Gregorius eine allmähliche Offenbarung Gottes und eine stufenweise sich entwickelnde Erkenntniß göttlicher Dinge unter dem Menschengeschlechte an.[2]) Einen Schimmer des Lichtes, welches im Christenthum hell für alles Volk aufstrahlte, hatten auch schon einzelne Heiden. Die Weiseren unter ihnen erkannten das Unvernünftige der gemeinen Götterlehre und schauten die Gottheit schon in ihrer Einheit.[3]) Ja die einsichtsvolleren Theologen unter ihnen hatten sogar schon eine Ahnung, eine bildliche Anschauung vom heil. Geiste, obgleich sie dafür einen anderen Namen gebrauchten, indem sie ihn Weltseele, oder den äußerlichen (in die Natur ausgegossenen) Geist, oder anders wie nannten.[4])

Auch Gregorius hat die Idee einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, wobei er das alte und neue Testament als die wichtigsten Entwickelungsstufen, als die großen religiösen Revolutionen, oder, wie er es bildlich nennt, Erderschütterungen ansieht, Hebr. 12, 26 u. f., deren eine von der Verehrung der Idole zum Gesetz, die andere vom Gesetz zum Evangelium führte. Eine dritte große Umwälzung wird uns in einen ewigen und unwandelbaren Zustand der Dinge versetzen. „So läßt Gott, wie ein guter Erzieher oder Arzt, die Menschen allmählig bildend und heilend, von den väterlichen Sitten immer einiges

---

1) Orat. XV. 1. p. 287. Die angeführte Stelle bezieht sich zwar zunächst auf die Maccabäer, sie ist aber so allgemein gehalten, daß wir sie füglich auf alle fromme und edle Männer, die vor Christo lebten, ausdehnen dürfen.

2) . . . *φωτισμοὺς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας καὶ τάξιν θεολογίας.* Orat. XXXI. 27. p. 573.

3) Greg. Orat. XXXI. 15. 16. p. 565 u. 566. Vergl. darüber auch eine schöne Stelle Cyrills von Alexandrien contra Julian. lib. I. p. 32. Es ist zu verwundern, daß Gregorius nicht darauf aufmerksam macht, daß man auch von der Trinitätslehre in den heidnischen Religionen und Philosophieen Präformationen finde. In Beziehung auf die Platoniker thut dieß ebenfalls Cyrill contra Julian. lib. I. p. 34.

4) *Νοῦν τοῦ πάντος καὶ τὸν θύραθεν νοῦν.* Orat. XXXI. 5. p. 559.

stehen, anderes hebt er auf, indem er immer auch etwas den Menschen zu ihrer Lust hinzufügt, wie die Aerzte den Kranken die Heilmittel mit etwas Angenehmerem vermischen lassen. Denn es ist gar nicht leicht, daß ein Volk einen Glauben, der durch hohes Alter geheiligt ist, aufgiebt. So hob also das erste Gesetz (das alte Testament) die Idole auf, die Opfer aber ließ es noch stehen; das zweite (das neue Testament) nahm die Opfer hinweg, ließ aber die Beschneidung noch zu. Nachdem nun aber die Menschen einmal sich *etwas* hatten entziehen lassen, gaben sie auch das hin, was ihnen noch gestattet war, jene nämlich die Opfer, diese die Beschneidung, und wurden auf diese Weise aus Heiden Juden, aus Juden Christen, indem sie durch stufenweise Umwandlung gleichsam verstohlener Weise zum Evangelium kamen." [1])

So wie Gregor mehrfach bemüht ist, den wesentlichen Unterschied des Christenthums von den heidnischen Religionslehren in theoretischer Beziehung nachzuweisen, so macht er auch in *praktischer* Beziehung einen scharfen Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum. Seine Ueberzeugung ist, daß die heidnischen Religionen, weit entfernt von einem sittlichen Geiste durchdrungen zu seyn, vielmehr durch die Vorbilder ihrer menschlich schwachen und leidenschaftlichen Götter die Unsittlichkeit förderten, während das Christenthum, einen heiligen Gott verehrend und von dem reinsten sittlichen Geiste beseelt, denselben auch bei seinen wahren Bekennern erzeuge; und zwar von Grund aus, indem es nicht blos die äußerliche schlechte Handlung für verwerflich erkläre, sondern auch das Princip derselben (τὰς ἀρχάς), die *Gesinnung*. [2]) Einen vorzüglichen Werth legt er auch darauf, daß das Christenthum nicht allein das Schlechte untersage, sondern auch *ein stetes Fortschreiten im Guten, eine fortdauernde innere Erneuerung, Umwandlung und Heiligung zur Pflicht mache*. [3])

---

1) Orat. XXXI. 25. p. 571 u. 572. Vergl. Orat. XLV. 12. p. 854.

2) Orat. IV. 120—124. p. 144 seqq.

3) . . . τοῦ τὸ φθάσαι πρὸς τὰ μέτρα τῆς ἡμετέρας ἀρετῆς καὶ παιδεύσεως, οἷς καὶ τὸ μὴ προβαίνειν τῷ καλῷ, μηδὲ νέους ἀντὶ παλαιῶν ἀεὶ γίνεσθαι, ἀλλ' ἐν ταὐτῷ μένειν κακία δοκεῖ; — Womit zu vergleichen Orat. XXXIX. 10. p. 683. πρὸς τὸ φεύγειν τὴν κακίαν καὶ τὴν ἀρετὴν ἐργάζονται, ὅλον τὸν Χριστὸν, ἢ ὅτι μάλιστα, ἑαυτοῖς ἐνοικίσαντες. Orat. XL. 25. p. 710. ἶσον γάρ ἐστι κακὸν, ἑτοιμότης τε πρὸς τὸ χεῖρον, καὶ μέλλησις πρὸς τὸ βέλτιον.

IV.

Ueber das Geburtsjahr und den Geburtsort Gregors.

Sonderbarer Weise ist sowohl der Ort als die Zeit der Geburt eines so hoch gefeierten Mannes, wie Gregorius war, der doch von seinem Leben selbst ziemlich ausführliche Nachrichten giebt, nicht genau bekannt. Von seinem Geburtstag (obwohl derselbe kirchlich bestimmt ist) kann historisch gar nicht die Rede seyn, da selbst über sein Geburtsjahr sehr verschiedene Meinungen herrschen. Wir haben freilich eine ältere Nachricht über die Geburtszeit des Gregorius, aber sie ist immer noch zu jung, um als entscheidende Bestimmung zu gelten, zumal wir nicht wissen, aus welcher Quelle sie geflossen ist. Ich meine eine Notiz aus dem 10ten oder 11ten Jahrhundert in dem Lexicon des Suidas, welche aussagt, daß Gregorius ungefähr 90 Jahre oder etwas darüber alt geworden und in dem 13ten Jahr der Regierung Theodosius des Großen gestorben sey.[1] Nun trat Theodosius den 19ten Januar 379 die Herrschaft über die Morgenländer an; Gregor starb dieser Nachricht gemäß 392, und wenn er damals neunzigjährig oder etwas älter gewesen wäre, so müßte er ungefähr um das Jahr 300 oder 301 geboren seyn.

Diese Angabe steht aber in sehr bestimmtem Widerspruch mit einigen Nachrichten, die in den Schriften des Gregorius selbst gegeben sind. Gregorius sagt, daß er noch in seiner ersten Jugend, noch unbärtig nach Athen gekommen sey (dieß konnte also nicht wohl später, als in seinem 20sten Jahre seyn) — er berichtet zugleich, daß er mit Julian in Athen zusammen studirt habe. Julian war aber im Jahre 355 in Athen; mithin müßte Gregorius ungefähr bis in sein 55stes oder 56stes Jahr in Athen geblieben seyn, und sein Aufenthalt daselbst müßte im Ganzen wenigstens 35 Jahre gedauert haben. Diese nothwendige Folgerung widerlegt sich aber aus einer anderen Aeußerung des Gregorius in dem Gedicht über sein Leben. V. 238. p. 4.

Καὶ γὰρ πολὺς τέτριπτο τοῖς λόγοις χρόνος.
Ἤδη τριακοστόν μοι σχεδὸν τοῦτ᾽ ἦν ἔτος.

Hier sagt doch der Dichter bestimmt genug von sich selbst, daß er, als er den Entschluß gefaßt, Athen zu verlassen, beinahe

1) Suidas. Tom. I. p. 497 s. v. *Γρηγόριος.* — *ἐλάσας δὲ περὶ τὰ ἐννενήκοντα ἔτη καὶ ἐπέκεινα, Θεοδοσίου τρίτον καὶ δέκατον ἔτος ἄγοντος καταλύει τὸν βίον.*

30 Jahre alt gewesen sey. Denn die Redensart ἐστί μοι ἔτος τριακοστόν — was soll sie anders bedeuten als „ich bin 30 Jahre alt"? Und allerdings konnte er dabei bemerken, er habe viele Zeit mit rhetorischen und philosophischen Studien zugebracht, denn diese Studien waren ihm nur Vorbereitung; Zweck und Bestimmung seines Lebens war von frühester Jugend an Theologie. Da wir also aus Gregor's Munde wissen, daß er vor dem 30sten Jahre Athen verließ, so hebt sich die Nachricht bei Suidas von selbst auf, welche seinen Abzug von Athen in das 55ste oder 56ste Jahr seines Lebens setzt. 1)

Es ist zu verwundern, wie es ein so scharfsinniger Kritiker, als Pagi war, über sich nehmen konnte, die Angabe des Suidas zu rechtfertigen (Critica in Annales Baronii. 354. XI. XII. XIII. t. I. p. 481.), und wie Le Clerc (Bibliotheque universelle de l'année 1690. p. 2.) dem Vorgang Pagi's so blind folgen konnte, daß er in seiner kurzen Biographie Gregor's nur sagte: „Gregoire nâquit, selon la Chronologie la plus exacte l'an 300." Pagi erklärt, um die chronologische Bestimmung bei Suidas zu begründen, die angeführten Worte: ἤδη τριακοστόν μοι σχεδὸν τοῦτ' ἦν ἔτος, nicht von der Lebenszeit des Gregorius, sondern von der Studienzeit (Quare erat is annus Gregorio N. ferme tricesimus in eo studio, non vero tricesimus a nativitate ejus.) und übersetzt also: „ich hatte mich auch schon beinahe 30 Jahre der Studien wegen in Athen aufgehalten." Höchst unwahrscheinlich; denn einmal muß man für diese Erklärung schon von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichen, und sodann ist es fast unglaublich, daß ein Mann, der von der Wiege an zum geistlichen Stande bestimmt war, und bei reiferer Entwickelung mit dem höchsten Ernste sich selbst dafür bestimmte, 30 Jahre lang, bis in sein 56stes Jahr, in rhetorischen Schulen sich sollte herumgetrieben haben. Aber auch jene unwahrscheinliche Erklärung der Worte zugegeben, so kommt doch nicht einmal Pagi's Erklärung ordentlich heraus. Ist nämlich die Angabe des Gregorius (Carmen de vita sua. p. 2. V. 112. ἄχνους παρειά κ. τ. λ.) nicht ganz ungenau, so kam er noch in früheren Jünglingsjahren, höchst wahrscheinlich vor den Zwanzigen, nach Athen. Blieb er nun bis zum 56sten Jahr, so nähme dies wieder einen größeren Zeitraum ein als 30 Jahre.

---

1) Gregorius ging im J. 379 nach Constantinopel. War er im J. 300 geboren, so zählte er damals beinahe 80 Jahre. Wie sollte er sich in diesem Alter mit seinem entkräfteten Körper noch auf einen solchen Kampfplatz begeben haben? Etoitce là un emploi propre à un vieillard de 80 ans? fragt Tillemont sehr treffend.

Indem wir nun von dieser Zeitrechnung des Suidas, Pagi und Le Clerc gänzlich absehen, begründen wir eine andere auf dem natürlichsten und zuverlässigsten Wege so, daß wir von den gewissen oder doch höchst wahrscheinlichen Zeitbestimmungen, die in den Schriften des Gregorius selbst liegen, ausgehen, und von diesen auf das Unbestimmte und Unbekannte schließen. Dieselbe Methode haben in diesem Fall auch frühere Schriftsteller, nur mit einer gewissen Aengstlichkeit in Beziehung auf einen Punkt befolgt.

Es ist nöthig, mit einigen Zeitbestimmungen aus dem Leben des Vaters Gregorius zu beginnen, und zwar mit dem Todesjahre desselben. Er starb nach allen Umständen im Frühling 374. Sein Sohn sagt uns in der Lobrede auf ihn, daß er damals gegen 100 Jahre alt gewesen, von welchen er 45 Jahre im Priesterstande zugebracht habe. Mithin war er seit dem Jahre 329 (oder 328) in den geistlichen Stand getreten, und vier Jahre vorher (das wissen wir auch aus dem Zeugniß des Sohnes ganz genau) war er in Gegenwart des Leontius, der damals zum Concil nach Nicäa reiste, getauft worden. Der alte Gregorius war also 275 oder 276 geboren, 325 getauft, 329 in den Priesterstand getreten, 374 gestorben.

Nun läßt Gregorius seinen Vater in einer für uns merkwürdigen Stelle des Carmen de vitâ sua. V. 512. sagen:

Οὔπω τοσοῦτον ἐκμεμέτρηκας βίον,
Ὅσος διῆλθε θυσιῶν ἐμοὶ χρόνος.

Der Vater will nämlich den Sohn überreden, die Geschäfte des bischöflichen Amtes mit ihm zu theilen und stellt ihm deswegen das eigene Alter im Vergleich mit des Sohnes Jugend in den Worten vor: „Du hast noch nicht so lange gelebt, als ich schon Opfer darbringe" oder wörtlich: „Du hast noch kein so langes Leben durchmessen, als mir schon Zeit im Opfern verflossen ist." Beziehen wir nun die *θυσίαι*, wie es gewiß jeder Unbefangene auf den ersten Anblick thun wird, auf die Opfer, welche der alte Gregorius als Priester oder Bischof darbrachte, so haben wir in der Stelle eine sehr bestimmte Zeitangabe; der Sohn des Gregorius wäre nämlich alsdann zu der Zeit geboren worden, da sich sein Vater schon im geistlichen Stande befand, nämlich nach dem Jahre 329, also frühestens im Jahre 330, mithin wenigstens 30 Jahre später, als nach der Angabe bei Suidas. Diese Rechnung paßt auf das, was wir sonst aus dem Jugendleben des Gregorius wissen, ganz vollkommen. Er ging, wie wir gesehen haben, noch in früherer Jugend nach Athen, etwa in sei=

nem 18ten bis 20sten Jahre, also, vom J. 330 an gerechnet, um das J. 348—50. Er blieb daselbst bis gegen sein 30stes Jahr, also bis gegen das Jahr 358—360. Während seines Aufenthaltes in Athen lernte er daselbst den Julian persönlich kennen, und dieser befand sich gerade im J. 355 in Athen. Bald nach seiner Zuhausekunft, wahrscheinlich 361 (in demselben Jahr, da Julian den Kaiserthron bestieg), wurde Gregorius zum Presbyter geweiht, also nachdem er kaum das gesetzliche 30ste Jahr zurückgelegt hatte; daher seine Aeußerung, daß er sehr frühe, ja (nach seiner bescheidenen Ueberzeugung und nach Maßgabe der Umstände) zu frühe das Presbyteriat angetreten habe.

Man würde wohl ohne Zweifel allgemein diese wohlbegründete Zeitrechnung unbefangen angenommen haben, wenn nicht dabei zugleich behauptet werden müßte, daß der alte Gregorius mehrere Kinder gezeugt habe, während er schon Priester und Bischof war. Diesen Satz fanden besonders katholische Historiker so unerträglich, daß sie sich lieber entschlossen, der angeführten Stelle auf jede Weise Gewalt anzuthun, als den einfach klaren Sinn derselben anzunehmen.[1]) Jedoch, was ist es wohl Schlim-

---

1) Merkwürdigkeitshalber mögen mehrere solche unglückliche Versuche sehr gelehrter Männer angeführt werden. Der Jesuit Papebroch (Acta Sanct. Majus. t. II. p. 370. die nona Maji.) versucht es, gegen die einstimmige Autorität aller Handschriften mit einer Conjectur; er schlägt statt *ὅσος διῆλθε θυσιῶν ἐμοὶ χρόνος* die Lesart vor:

Ὅσος διῆλθ' ἐτησιῶν ἐμοὶ χρόνος.

Ἐτησίαι heißen bekanntlich die jährlichen Passatwinde. Wörtlich hieße also die Stelle: Du hast noch nicht so lange gelebt, als für mich die Zeit von jährlichen Passatwinden verstrichen ist. Natürlich müßte man den Ausdruck metaphorisch nehmen, und dem Sinne nach so wiedergeben: Du missest noch kein so langes Leben, als mir schon Lebensjahre verflossen sind; oder noch einfacher: Du bist noch nicht so alt, wie ich. Aber welche Plattheit läßt hier der gelehrte Mann den alten Gregorius sagen! War es wohl nöthig zu bemerken, daß er, der Vater, älter sey, als sein Sohn — und konnte er diese Bemerkung auf eine sonderbarere Art machen, als wenn er sagte: er habe schon mehrere Passatwinde erlebt, als sein Sohn Jahre? Papebroch erkannte selbst später das Ungeschickte seiner Conjectur und wagte einen zweiten, jedoch nicht glücklicheren Flug, indem er vorschlägt, zu lesen:

Ὅσος διῆλθε δὶς ἰὼν ἐμοὶ χρόνος.

Wörtlich zu deutsch: Du hast noch nicht so viele Jahre gelebt, als mir doppelte Zeit vorübergehend verflossen ist, d. h. ich bin noch einmal so alt, als du. Auch diese Conjectur trägt ihre offenbarste Widerlegung in ihrer unerhörten Gezwungenheit. Der Benedictiner Clemencet hat sich auf eine andere Weise zu helfen gesucht; er läßt dieser Lesart *θυσιῶν* ihr gebührendes Recht; allein er sucht ihren strengen Sinn durch eine künstliche Erklärung zu umgehen. Statt das Darbringen der Opfer auf den Zustand des Priesters zu beziehen, bezieht er es blos auf den Zustand des Christen. Er meint, das *θυσίαι* bezeichne blos die Ausspendung der Sacramente, an

mes und Unerträgliches, daß der Vater Gregorius im Stande eines Priesters oder Bischofs seinen Sohn erzeugt haben soll? Freilich sagt Hieronymus (lib. I. advers. Jovinian.) in einer etwas späteren Zeit: Certe confiteris, non posse esse Episcopum, qui in Episcopatu filios faciat: alioquin si deprehensus, non quasi vir tenebitur, sed quasi adulter damnabitur — und andere strengere Kirchenlehrer, namentlich Epiphanius, stimmen ihm bei; allein es ist schon von einem gründlichen und unbefangeneren katholischen Geschichtsforscher bemerkt und zur Genüge erwiesen, daß die Vorstellungen und Anordnungen, welche die Priester zu vollkommener Enthaltsamkeit in der Ehe verpflichteten, damals noch keineswegs entschiedene Allgemeingültigkeit erlangt hatten, und in manchen Gegenden wohl eine Ausnahme gestatteten. Man hielt die Enthaltsamkeit für eine vorzüglichere Praxis, ohne sie deßwegen zum unbedingten Gesetz zu machen; man bewunderte den, welcher diese Praxis befolgte, aber man verdammte den noch nicht, der sie übertrat.[1]) Was Wunder, wenn der alte Gregorius, der uns überhaupt als ein freisinnigerer Mann erscheint, mehr dem Wunsche seines Herzens nach Familienglück, als den strengen Vorstellungen eines Theils seiner Zeitgenossen folgte, welche dem Priester und Bischof dasselbe entziehen wollten?

Andere Schwierigkeiten, die bei dieser Zeitrechnung aufgeworfen werden, sind noch leichter zu heben. Man muß dabei annehmen, daß der alte Gregorius schon etwa 55 Jahre alt ge=

---

welcher Gregorius als getaufter Christ Theil genommen, oder das Darbringen geistiger Opfer. Mithin wollte der alte Gregorius zu seinem Sohne nichts anderes sagen, als „Du bist noch nicht so lange auf der Welt, als ich schon getauft oder Christ bin." Demgemäß behauptet Clemencet, Gregorius sey geboren worden, da sein Vater zwar noch nicht Bischof, aber schon Christ war, also im J. 325 oder 326. Allein abgesehen von dem Erkünstelten dieser Auslegung, paßt sie ganz und gar nicht in den Zusammenhang. Wenn der alte Bischof seinen Sohn bewegen wollte, ihm in der Amtsführung beizustehen, was konnte wohl die Vorstellung wirken, daß er, der Vater, schon so lange Christ sey, als der Sohn lebe. Wohl aber mußte es auf den Sohn wirken, wenn ihm sein Vater in Erinnerung brachte, „daß er schon längere Zeit im Priesteramte stehe, als der Sohn auf der Welt sey." Der Vater konnte dem Sohne nicht kürzer und lebendiger seine eigene Hülfsbedürftigkeit und des Sohnes Verpflichtung zur Hülfeleistung zum Bewußtseyn bringen. Auch der Cardinal Baronius kann den Unbefangenen nicht befriedigen, wenn er die ganze Redensart für eine Hyperbel erklärt. Die Stellung der Worte ist von der Art, daß wir durchaus nicht veranlaßt sind, etwas Hyperbolisches darin zu suchen; die Worte sind so ruhig, so einfach, so bestimmt, daß wir sie eher für eine Unrichtigkeit als für eine Hyperbel nehmen müßten, wenn wir sie nicht ihrem nächsten Sinne gemäß erklären wollten.

1) Siehe die gelehrten Erörterungen bei Tillemont in den Memoires p. serv. à l'hist. eccles. t. IX. p. 695.

wesen sey, als er seinen Sohn erzeugte. Nun wird aber auch seine Gattin in Beziehung auf ihn ὁμόχρονος genannt, und ἴσος πολιῇ τε καὶ ἤθεσι. Man müßte also zugleich behaupten, Nonna wäre eben so alt gewesen, und die unwahrscheinliche Annahme gelten lassen, daß sie erst in so hohem Alter Kinder gezeugt hätten. Darauf läßt sich folgendes antworten: als beide, Gregorius und Nonna, schon in ein hohes Alter getreten waren, konnte leicht von ihnen gesagt werden, sie seyen gleichaltrig, auch wenn sie etwa 10 Jahre verschieden waren. Von einem alten ehrwürdigen Paare, wovon der Mann gegen 100, die Frau gegen 90 Jahre zählt, wird man gerne bemerken, sie seyen gleichen Alters, denn bei ihnen hat wirklich die Altersverschiedenheit aufgehört. Nonna konnte aber wohl, das ist ja durchaus nicht gegen die Erfahrung, in ihrem 40sten Jahre ihren ersten Sohn gebären. Ja wir haben davon sogar bestimmte Spuren, denn Gregorius nennt seine Mutter ausdrücklich ὀψίτοκος (er selbst war ein ὀψιτόκος) Carmen de vita sua. V. 442 sqq. und vergleicht sie nicht selten mit der Sara, sowie seinen Vater mit Abraham.

Noch geringfügiger ist die Bemerkung, daß Gregorius in seinem Gedicht de rebus suis (V. 307 und 308.), welches er vermuthlich nach dieser Berechnung in seinem 40sten Jahre schrieb, und in anderen Stellen über sein schon weißes Haupt, über seine ermatteten Glieder und das Ersterben seiner Lebenskraft klagt. Wer sich an die ascetische Lebensart des Gregorius und sein praktisches Entkörperungssystem erinnert, kann sich darüber keinen Augenblick wundern.

Der Geburtsort Gregors läßt sich ebenfalls nicht sicher ausmitteln. Es finden sich darüber in seinen Schriften keine ganz unzweideutigen Aeußerungen. Indeß handelt es sich hier nur darum, ob er in dem Städtchen Nazianzus selbst, oder auf einem ganz nahe dabei gelegenen Landgute oder Dorfe, Arianzus genannt, geboren sey; eine Differenz von sehr geringem Belang, da er seine frühere Erziehung auf jeden Fall in Nazianz, als dem Bischofssitze seines Vaters erhielt. Ein späterer Bischof von Tyana, Euphrantas, sagt: Arianzus quidem praedium est, unde ortus fuit Gregorius, sub Nazianzo constitutus; und ein Scholiast zur 8ten Rede Gregors: ἐῤῥέθη ἐν Ἀριανζῷ τῆς Καππαδόκων ἐπαρχίας, ἀφ' ἧς ὡρμῶντο δὴ, καὶ κεῖνται.[1]) Ebenso Nicetas in seinem Commentar zur 16ten Rede

---

1) Der Scholiast spricht von Gregor und seiner Familie.

des Gregorius: Arianzus, ipsius S. Gregorii natalitius pagus, situs in regione Tiberina. Diese Angabe, obwohl von späteren Schriftstellern herrührend, wird dadurch wahrscheinlich, daß es sich wohl erklären läßt, wie man fälschlich auf Nazianz als Geburtsort verfallen konnte, aber nicht eben so gut, wie man auf Arianz gekommen seyn möchte. Was Gregor selbst gelegentlich über Nazianz sagt, ist oben schon bemerklich gemacht; außerdem finden wir den Ort bei den Alten fast nur dem Namen nach erwähnt. Am besten hat die Nachrichten über denselben Mannert zusammengestellt.[1]) Wir heben daraus besonders hervor, was er aus dem Bericht eines europäischen Reisenden Paul Lucas zu Anfang des 18. Jahrhunderts mittheilt. „Dieser bezeichnet als die Localität des alten Nazianz den Flecken bei ihm Hagibestage, bei Pococke richtiger Habschi Bertas genannt. Er hat den Namen von einem türkischen Heiligen, welcher hier eine große Anstalt zur Verpflegung aller Reisenden anlegte. Sie wird noch jetzt durch Geistliche unterhalten, bei denen sich eine herrliche Bibliothek von Manuscripten und der Sitz der Gelehrsamkeit finden soll. Der Anblick weitläufiger Ruinen beweist, daß einst auf der nämlichen Stelle eine ansehnliche Stadt sich befand. Diese Stadt war Nazianzus." Das Uebrige sehe man bei Mannert. Ich füge nur noch hinzu, daß Nazianz nicht blos bei den lateinischen Schriftstellern der Mittelzeit unter dem corrumpirten Namen Nanzando, Nazabos, Nazanza vorkommt, sondern daß auch schon Hieronymus seinen Lehrer Gregorius Nazanzenus zu nennen pflegt.

V.

Ueber die Secte der Hypsistarier.

Da ich diese Secte der Hypsistarier sonst schon zum Gegenstand der Untersuchung gemacht habe[2]) und da eben hierdurch

---

1) Geographie der Griechen und Römer. VI. Th. 2s Heft. p. 267 und 268.

2) De Hypsistariis, seculi post Christum natum quarti secta, commentatio, quam — scripsit C. Ullmann. Heidelb. Mohr. 1823. Dort ist alles Nöthige aus den Quellen angegeben und ausgeschrieben, was zur Kenntniß der Hypsistarier dienen kann.

die Erscheinung einer andern gelehrten Schrift,[1]) der ich, obwohl mich der Verfasser bestreitet, das Lob einer vielseitigen Belesenheit und eines besonnenen Urtheils nicht versagen kann, veranlaßt worden ist, so kann ich über diesen Gegenstand kurz seyn; und muß es um so mehr seyn, da es mir in der That schwer fallen würde, darüber etwas Neues zu sagen. Auch glaube ich jetzt die vollkommene Unbefangenheit und Freiheit des Urtheils noch nicht zu besitzen, welche in Beziehung auf einmal gefaßte Meinungen in der Regel erst nach einigen Jahren eintritt, wenn uns die Gegenstände wieder frisch und neu geworden sind. Ich begnüge mich also hier zu referiren und weniges nachzuholen.

Die Quellen, aus denen wir Kenntniß der hypsistarischen Religionsgemeinschaft schöpfen können, sind bekanntlich höchst dürftig und bestehen eigentlich blos in zwei Stellen des Gregor von Nazianz (Orat. XVIII. 5. p. 333.) und seines Freundes, des Gregor von Nyssa, (advers. Eunom. lib. II. t. II. p. 440.); aber dafür sind diese Quellen um so zuverlässiger, da beide Männer in dem Lande geboren waren und lebten, worin die Secte der Hypsistarier blühte, und zwar zur nämlichen Zeit, da diese Secte blühte, ja der erstere sogar von einem Vater abstammte, der in seiner früheren Lebenszeit selbst Hypsistarier gewesen war. Aus diesen Quellen nun geht mit Bestimmtheit folgendes hervor: die Hypsistarier (welche von dem nyssenischen Gregor auch Hypsistianer genannt werden) verehrten einen allmächtigen Gott (*ὁ παντοκράτωρ μόνος αὐτοῖς σεβάσμιος*) welchen sie durch den Namen des Höchsten (*Ὕψιστος*) auszeichneten; und eben diese Verehrung des Höchsten war so sehr das Eigenthümliche dieser Menschen, daß sie gerade davon den Namen *Ὑψιστάριοι* trugen. Bei der Anbetung dieses Gottes verwarfen sie Idole (*εἴδωλα*) und Opfer, hatten aber eine Art von Feuer- und Lichtdienst oder verehrten den unsichtbaren Allmächtigen unter den sichtbaren Zeichen des Feuers und Lichtes (*τιμῶσι τὸ πῦρ καὶ τὰ λύχνα*). Der siebente Tag — Gregor von Nazianz sagt geradezu *τὸ σάββατον* — war ihnen heilig; ebenso beobachteten sie gewisse Speisegesetze, verwarfen jedoch die Beschneidung. Gregor von Nazianz bezeichnet sie als

---

1) De Hypsistariis, opinionibusque, quae super eis propositae sunt, commentationem scripsit Lic. Guilielm. Boehmerus. Praefatus est Neander. Berol 1824. Herr Boehmer hat alle theils ältere, theils neuere Meinungen über die Secte gelehrt zusammengestellt und wohl beurtheilt. Eine kritische Anzeige beider Schriften, sowohl der Boehmer'schen als der meinigen, findet sich von mir in den Heidelberger Jahrbüchern v. 1824. Nro. 47.

eine halb jüdische, halb heidnische Secte und Gregor von Nyssa setzt sie ebenfalls mit den Juden in eine Klasse, insofern beide, Juden und Hypsistarier, zwar das Daseyn eines Gottes anerkannten, dabei aber den Christen gegenüber leugneten, daß dieser Gott Vater eines Sohnes sey. Dieses Wenige ist es, was die Quellen mit Bestimmtheit aussagen. Wohl mag noch anderes den Hypsistariern eigenthümlich gewesen seyn, aber darüber ist, bei dem gänzlichen Mangel an Nachrichten keine Gewißheit zu erlangen.

Bei Begründung meiner Ansicht über den Ursprung der Hypsistarier ging ich von der Aeußerung des Gregorius von Nazianz: „die Lehre der Hypsistarier sey ein Gemisch aus heidnischen und jüdischen Religionselementen" mit der Bemerkung aus, daß zwar diese etwas rednerisch gestellte Aeußerung Gregors aus dem subjectiven Urtheil desselben hervorgegangen seyn, möglicher Weise aber doch auch auf einem guten historischen Grunde ruhen könne. Gregor war doch wohl mit der Secte, zu der sein Vater gehört hatte, bekannt genug, um nicht so leicht etwas historisch ganz unhaltbares über dieselbe zu sagen. Das Jüdische nun, was sich bei den Hypsistariern fand, war hauptsächlich der Monotheismus; sodann die Feier des 7ten Tages, die Verwerfung der Idole (mag man hierunter eigentliche Götzenbilder, oder im Allgemeinen Gegenstände der Schöpfung, in so ferne sie göttliche Verehrung genießen, verstehen); und etwa auch die Speisegesetze, obwohl über den letzteren Punct wenig Sicheres bestimmt werden kann, da es nicht hinlänglich klar ist, ob sich die Worte des nazianzenischen Gregor auf regelmäßig wiederkehrende Fasten, oder auf fortdauernde Enthaltsamkeit von gewissen Speisen beziehen. Doch ist das letztere weit wahrscheinlicher (da ein zur Ascese geneigter christlicher Vater das bloße, wenn auch strenge, Fasten nicht als *μικρολογία* bezeichnet haben würde), und dann haben wir auch hierin etwas, was von den Juden sehr leicht zu den Hypsistariern übergegangen seyn konnte. — Das eigenthümlich Heidnische der Secte bezeichnet Gregor mit den Worten: *τιμῶσι τό πῦρ καὶ τὰ λύχνα*, indem er uns zugleich durch die Unbestimmtheit des Ausdrucks *ἑλληνικὴ πλάνη* die Freiheit läßt, an den beliebigen passendsten heidnischen Cultus zu denken. Unter allen heidnischen Culten aber, welcher wird jedem, der die Worte „*τιμῶσι τὸ πῦρ καὶ τὰ λύχνα*" liest, natürlicher einfallen, als der persische, bei dem Feuer- und Lichtdienst in geistig reinerer wie in sinnlicherer Form jederzeit Grundcharakter war? Es scheint aber bei den Ausdrücken nicht an eigentliche Feueranbetung, sondern an

Verehrung des unsichtbaren höchsten Gottes unter dem Symbole des Feuers gedacht werden zu müssen, sowie auch dem reineren Magismus das Feuer nicht selbst das Göttliche, sondern nur heilig zu verehrendes Zeichen des Göttlichen war. Auch darin stimmten die Hypsistarier mit den Persern (wie mit den Juden) überein, daß ihnen Idole Gegenstand des Abscheues waren.

Diese Vermuthung über den Ursprung der hypsistarischen Grundsätze aus einer Mischung jüdischer und persischer Religionselemente erhält ihre Bestätigung vornehmlich dadurch, daß gerade damals in Cappadocien, dem Lande, wo wir allein zuverlässige Spuren unserer Secte finden, viele persische Eingewanderte sich befanden, welche von Basilius d. Gr. Magusäer (Basil. epist. 258.), von Strabo Magier und Pyrathen (Geograph. lib. XV. p. 732. edit. Casaub.) genannt werden, und nach den Nachrichten beider Schriftsteller auch in dem fremden Lande väterliche Religionssitten beibehalten hatten. Juden waren ohnedieß bekanntlich in allen mittel- und vorderasiatischen Ländern zerstreut. Wie leicht Judaismus und Parsismus in näheres Verhältniß gesetzt werden konnten, zeigten schon die Wirkungen des Exils: die Juden nahmen Persisches in ihre Glaubenslehre auf, und Cyrus bewährt durch Thatsachen seine Ehrerbietung gegen den von den Juden angebeteten Herrn Himmels und der Erde (2 Chronic. XXXVI. 23. Esr. I. 2. 3. 4.); aber dabei bleiben die Perser zoroastrische Lichtdiener und die Juden mosaische Jehovahdiener. Erst hier bei den Hypsistariern des vierten Jahrhunderts würde sich eine vollkommene Verschmelzung des Judaismus und Parsismus zu einer eigenthümlichen dritten Religionsform zeigen, die zugleich einfacher wäre, als beide Religionen, aus denen sie hervorgegangen; eine Verschmelzung, welche bei der nahen Berührung der Juden und Perser und bei der Verpflanzung jener wie dieser aus ihrem Vaterlande unter fremde (christliche und heidnische) Religionsgenossen sehr wohl möglich war, und durch manche analoge Beispiele aus der Religionsgeschichte, so wie durch die Geneigtheit der Zeit zum Eklekticismus und zur Religionsvermengung auch innerlich wahrscheinlich wird. Ob nun diese Vermischung ausgegangen sey von Persern, welche die Vorzüge des jüdischen Monotheismus anerkannten, dabei aber doch nicht ganz von ihren Religionssitten lassen wollten — oder von Juden, welche das Cerimonielle ihres Cultus zu vereinfachen die Absicht hatten und dabei eine Art persischen Lichtdienstes annehmbar fanden, — oder von Heiden, welche, zwischen Perser und Juden gestellt, sich eine so einfache Religionsweise aus dem Glauben und Dienst beider Völker bildeten? Darüber kann bei der Dürftig-

keit der Nachrichten und dem Schwankenden möglicher Vermuthungen nicht leicht etwas festgesetzt werden.

Verwandt waren die Hypsistarier, wie es scheint, mit den heidnischen Euphemiten oder Messalianern Syriens und Phöniciens, welche nach dem Berichte des Epiphanius (haeres. LXVIII. p. 1067. Petav.) weder zum Judenthum noch zum Christenthum sich bekennend, sondern aus dem Heidenthum entsprungen, zwar die Existenz mehrerer Götter annahmen, dabei aber nur einen unter dem Namen παντοκράτωρ und zwar nach den Worten des Berichterstatters μετὰ πολλῆς λυχναψίας καὶ φώτων verehrten. Möglich, daß auch diese Euphemiten auf irgend eine Weise mit dem Parsismus zusammenhingen. Noch merkwürdiger und weniger beachtet ist, was in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts Cyrill der Alexandriner (de adorat. in spiritu et verit. lib. III. t. I. p. 92.) von einer in Palästina und Phönicien verbreiteten Secte erzählt, deren Mitglieder sich Θεοσεβεῖς (Deicolae) nannten. Auch sie verehrten einen Gott, der ausdrücklich als ὕψιστος bezeichnet wurde — auch von ihnen bemerkt Cyrill, wie Gregorius von den Hypsistariern, daß sie weder reine Juden, noch reine Heiden, sondern ein Gemisch aus beiden gewesen wären, indem sie neben dem höchsten Gott zugleich erhabene Gegenstände der Schöpfung (τὰ ἐξαίρετα τῶν κτισμάτων), wie die Erde, den Himmel, Sonne, Mond und die ausgezeichnetsten Gestirne als göttliche Wesen anerkannt hätten. Hier finden wir allerdings auf eine ganz eigene merkwürdige Art Monotheismus und Sabäismus in Verbindung gesetzt; ob aber eine solche Verbindung die Annahme einer Verwandtschaft oder gar einer Identität der Θεοσεβεῖς und Hypsistarier begünstige, möchte immer noch sehr zweifelhaft seyn, da es nach meiner Meinung nicht bewiesen werden kann, daß die Hypsistarier wirklich Gegenstände der sichtbaren Schöpfung verehrten. Was Herr Böhmer gegen diese Ansicht des Verfassers eingewendet hat, wolle der geneigte Leser aus dessen Commentat. §. 7. p. 35. ersehen, eben so aber auch, was der Verfasser zur Vertheidigung seiner Meinung glaubte vorbringen zu können, aus den Heidelberger Jahrbüchern 1824. Nr. 47. p. 744.

Ein gelehrter Recensent in der Jenaer Literat. Zeitung (Decemb. 1824. Nr. 238. p. 455) stimmt dem Verfasser darin bei, „daß er eine genaue Verwandtschaft der Hypsistarier, Eucheten, Magusäer und der Deicolaner annimmt; meint aber, daß diese verschiedenen Secten nur Verzweigungen einer älteren Parthei waren, deren Ursprung er in die Zeit der allgemeinen religiösen Gährung der ersten Jahrhunderte, wo sich so viele von den po=

sitiven Religionsformen trennten, und mehr oder weniger von ihnen beibehaltend, eigene Partheien (*αἱρέσεις*) bildeten, am liebsten setzen möchte. Die Verwandtschaft der Lehren und Einrichtungen der Messalianer und Hypsistarier mit denen der Essäer und Therapeuten, wie sie Philo de vita contempl. schildert, ist zu auffallend, als daß wir sie dem Zufalle zuschreiben möchten. Die Essäer und Therapeuten verehrten nur den höchsten Gott (*τὸ ὄν*, Philo, quis rer. div. haeres T. II. p. 457. und de vita cont. p. 472. ed. Mang.); verwarfen Bilder und Opfer (wie es von den Hypsistariern beim Gregor heißt: *εἴδωλα καὶ θυσίας ἀποπεμπόμενοι*); sie feierten nur den 7ten Tag der Woche (von den Hypsistariern *τὸ σάββατον αἰδούμενοι*), waren streng im Genusse der Speisen (Gregor. *τὴν περὶ τὰ βρώματα μικρολογίαν κ. τ. λ.*); sie legten einen großen Werth auf das Gebet (das nämliche sagt Epiphanius, Augustin, Theodoret von den Messalianern); hatten ihre besonderen Bet- und Erbauungshäuser (von den Eucheten erwähnt dieses Epiphanius ausdrücklich als etwas besonderes Haer. 80.); behaupteten in der Begeisterung Gott zu schauen (man nannte die Eucheten selbst Enthusiasten, v. Danaeum ad August. de Haer. p. 168. 169.); beschäftigten sich mit Gesängen und Lobliedern auf Gott (daher die Messalianer beim Augustin vielleicht auch Psallianer heißen); hielten nächtliche Zusammenkünfte (wie Epiphanius auch von den Eucheten berichtet); und daß sie die Beschneidung verwarfen, ist um so wahrscheinlicher, da sie alle mosaischen Gesetze allegorisch deuteten (Philo l. l.). Die Sitten des älteren Gregor, da er noch Hypsistarier war, setzen auch gute moralische Grundsätze voraus, wie sie bekanntlich bei jenen Partheien gefunden wurden (v. Gregor. Naz. Orat. XIX. p. 289 sqq.). Ist nun zwar der Rec. weit entfernt, die Hypsistarier für Therapeuten halten zu wollen: so glaubt er doch um jener Aehnlichkeit willen mit Recht behaupten zu dürfen, daß sie Abkömmlinge jener alten Häresen, deren Sitz in Aegypten, Syrien und bald auch in Kleinasien war, gewesen seyn mögen."

Der Verfasser, ohne diese scharfsinnige Vermuthung gerade abweisen zu wollen, begnügt sich mit der Bemerkung, daß ihm doch der Zusammenhang der Hypsistarier mit älteren essäischen oder therapeutischen Religionsgesellschaften nicht historisch evident genug begründet scheine, um dem Recensenten unbedingt beizustimmen.

Zum Schluß noch eine historische Parallele, nicht um den Ursprung und das Wesen der hypsistarischen Secte genauer zu erklären, sondern um die innere Aehnlichkeit zwischen zwei ent-

fernt liegenden Religionspartheien nachzuweisen. Die Hypsistarier können nämlich mit einer Secte des Mittelalters, den Pasagiern oder Pasaginern (Pasagii, Pasagini), verglichen werden, welche sich im 12ten Jahrhundert in der Lombardei bildeten und ihren Namen wahrscheinlich daher hatten, daß sie, wie viele andere Sectirer jener Jahrhunderte, aus Furcht vor den Verfolgungen der herrschenden Kirche ein herumschweifendes Leben führen mußten. Die Pasagier waren eine judaisirende Parthei, sie wollten, die Opfer ausgenommen, das ganze mosaische Gesetz beobachtet wissen, feierten den Sabbat, hielten die jüdischen Speisegesetze und führten unter sich die Beschneidung wieder ein, wovon sie auch den Namen Circumcisi trugen. Außerdem leugneten sie die göttliche Würde Christi, erklärten ihn zwar für das vorzüglichste Geschöpf, aber eben doch für ein bloßes Geschöpf, und verwarfen überhaupt die ganze Trinitätslehre. [1])

Die Pasagier kamen also mit den Hypsistariern überein im reinen Monotheismus oder Unitarismus und im Judaisiren, obwohl die Hypsistarier dieses letztere nicht so weit trieben, daß sie auch die Beschneidung eingeführt und die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes verlangt hätten. Allerdings kein ganz unbedeutender Unterschied, der auch noch dadurch vergrößert wird, daß die Hypsistarier keiner positiven Religion zugethan gewesen zu seyn scheinen, die Pasagier dagegen Christen seyn wollten,

---

1) Wir haben über die Pasagier zwei ältere Berichte, welche im Ganzen vollkommen übereinstimmen. Der eine, von einem abtrünnigen Lehrer der Katharer, Bonacorsi, in seiner Vita haereticorum in D'Achery Spicileg. tom. I. p. 211 seqq. lautet so: In primis dicunt, quod mosaica lex sit ad litteram observanda, et quod Sabbatum et Circumcisio, et aliae legales observantiae adhuc habere statum debeant. Dicunt enim, quod Christus Dei filius non sit aequalis patri, et quod pater et filius et spiritus sanctus, istae tres personae non sint unus Deus et una substantia. Praeterea ad augmentum sui erroris, omnes ecclesiae doctores, et universaliter totam ecclesiam Romanam judicant et condemnant. Das Letztere war ohne Zweifel ihr Hauptverbrechen, um deßwillen sie auch von der Ecclesia Romana verfolgt als flüchtige Passagiere durch die Länder wandern mußten. Der andere Bericht von Gerhard von Bergamo (ungefähr vom J. 1230.) findet sich in einem kurzen Auszuge in Muratorii Antiqq. Ital. med. aevi tom V. p. 152. edit. Mediol. und sagt von den Pasagiern Folgendes: Dicunt Christum esse primam et puram creturam: et vetus testamentum esse observandum in solennibus et circumcisione, et in ciborum perceptione, et in aliis fere omnibus, exceptis in sacrificiis. Vergl. über diese Secte außerdem Schröckh's K. G. XXIX. p. 655. u. Mosheim's K. G. II. p. 628. der deutschen Bearbeitung, wo auch noch (außer Füeßlin's Kirchen- u. Ketzerhistorie I. p. 46.) eine Abhandl. der Bibliotheca Bremens. nova. class. V. fasc. 2. über die Pasagier angeführt ist, die ich leider nicht vergleichen konnte.

und sich zur Begründung ihrer Grundsätze auf das alte und neue Testament beriefen.[1]) Ich bin deßwegen keineswegs geneigt, einen wirklichen historischen Zusammenhang zwischen beiden, durch 8 Jahrhunderte getrennten, Secten anzunehmen, sondern wollte nur darauf aufmersam machen, wie sich in so verschiedenen Zeiten und Ländern, unter ähnlichen (wenn gleich auch wieder vielfach verschiedenen) Verhältnissen eines aufgeregten Jahrhunderts übereinstimmende religiöse Erscheinungen entwickeln.

Zusätze.

Zu p. 36. lin. 10. Die Masse dessen, was von den gelehrtesten Männern (z. B. Brissonius, Baronius, Tillemont u. a.) über Gregors Testament geschrieben ist, zu vermehren, hielt ich für überflüssig. Ich bemerke nur, daß mir die Gründe, welche für die Aechtheit dieser Urkunde angeführt werden, überwiegend zu seyn scheinen. Literarische Nachweisungen darüber findet man bei Fabric. Bibl. Gr. Vol. VIII. p. 415.

Zu p. 200. Ueber das mit dem Namen Gregors bezeichnete Gedicht, welches am meisten zu kritischen Bemerkungen Anlaß gegeben hat, den *Χριστὸς πάσχων*, Christus patiens, würde ich gerne eine Untersuchung angestellt haben, wenn ich ganz im Besitz der Verhandlungen gewesen wäre, die schon darüber gepflogen worden sind. Nachdem Grotius, J. G. Vossius, Dan. Heinsius, Valckenaer u. a. gelegentlich ihre Ansicht über diese kirchliche Tragödie mitgetheilt hatten, machten dieselbe zwei neuere deutsche Gelehrte, Augusti und Eichstädt, zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung, welche aber beide auf verschiedene Resultate führte. S. Augusti's Denkwürdigkeiten Th. 5. p. 341. Da ich Eichstädts Schrift bis jetzt nicht erhalten konnte, so behalte ich mir vor, bei einer andern Gelegenheit über diesen kritischen Streitpunct mehreres zu sagen.

---

1) Bonacorsi sagt am Schluß seines Berichtes: Sed quia hunc suum errorem novi testamenti ac prophetarum testimonio (asserere) nituntur, proprio illorum gladio, Christi suffragante gratia, sicut David Goliam, eumdem suffocemus.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.

Uebersicht des Inhalts.

Erster Haupttheil. Leben des Gregorius.

Seite

Einleitung . . . . 1—7

Erster Abschnitt. Jugendgeschichte . . . . 8—28

Zweiter Abschnitt. Gregors Leben in Cappadocien, theils in der Einsamkeit, theils in öffentlichen Kirchengeschäften . . 29—105

Dritter Abschnitt. Gregors Wirksamkeit in Constantinopel . 106—180

Vierter Abschnitt. Gregors Leben in der Zurückgezogenheit — bis zu seinem Tode . . . . 181—206

Zweiter Haupttheil. Dogmatische Ueberzeugungen des Gregorius.

Einleitung . . . . 209—218

Erster Abschnitt. Theologie . . . . 219—275

I. Lehre von Gott im Allgemeinen, und Kampf des Gregorius wider den Eunomius und dessen Anhänger . . . 219—232

II. Trinitätslehre . . . . 232—275

A. Allgemeine Trinitätslehre . . . . 237—248

B. Einzelne Hypostasen der Trinität . . . . 249—275

1. Vom Vater . . . . 249—251

2. Vom Sohne. Widerlegung der Eunomianer . . 251—263

3. Vom heil. Geist. Bestreitung der Macedonianer . 263—275

Zweiter Abschnitt. Christologie. Lehre vom Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo und Bekämpfung der Apollinaristen . . . . 276—288

Dritter Abschnitt. Anthropologie und Soteriologie . . . 289—340

I. Ueber die physische und sittliche Beschaffenheit der menschlichen Natur . . . . 289—313

1. Ursprung der Seele. Göttliches Ebenbild im Menschen 289—291

2. Zusammengesetzte Natur des Menschen und daraus hervorgehender Kampf . . . . 291—294

3. Erbsünde . . . . 294—298

4. Freiheit und natürliche Fähigkeit zum Guten . . . 299—303

5. Gnade . . . . 303—305

6. Prädestination . . . . 305—306

7. Verhältniß der Ueberzeugungen Gregors zur augustinischen Lehre . . . . 306—313

Seite
II. Soteriologie. Lehre von der Erlösung durch Christum . 313—319
III. Von den kirchlichen Heilsmitteln . . . . 320—340
1. Taufe. Bestreitung falscher Vorstellungen und Mißbräuche des vierten Jahrhunderts . . . . 320—336
a. Namen und Wirkungen der Taufe . . . . . 320—322
b. Nothwendigkeit der Taufe . . . . 323—324
c. Gesinnung und Lebenswandel vor, bei und nach der Taufe . . . . 324—325
d. Ueber das Verschieben der Taufe, Kindertaufe ꝛc. 325—332
e. Künftiges Schicksal der Nichtgetauften . . . 332—334
f. Buße. Bestreitung novatianischer Härte . . 334—336
2. Abendmahl . . . . 336—340
Vierter Abschnitt. Kosmologie. Pneumatologie. Eschatologie 341—352
I. Weltschöpfung und Welterhaltung . . . . 341—344
II. Höhere Geister . . . . 344—349
1. Engel . . . . 344—347
2. Satan . . . . 347—349
III. Von den letzten Dingen . . . . 349—352
1. Unsterblichkeit und ewige Seligkeit . . . . 349—350
2. Strafe der Gottlosen. Dauer derselben. Reinigungsfeuer . . . . 351—352

Beilagen.

I. Forderungen Gregors an den Theologen überhaupt und an den praktischen Geistlichen insbesondere . . . . 355—371
II. Gregor als Bibelausleger . . . . 371—376
III. Gregors Urtheil über die heidnischen Religionen . . . . 376—381
IV. Ueber das Geburtsjahr und den Geburtsort Gregors . . 382—388
V. Ueber die Secte der Hypsistarier . . . . 388—395
Zusätze 395

z # 9585

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA

9585.